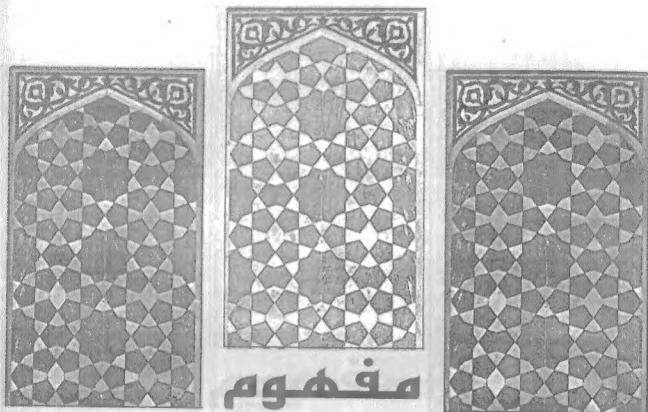


د. منى احمد محمد ابو زيد



الخير و الشر

في الفلسفة الاسلامية

دراسة مقارنة في فكر ابن سينا

٥٥



مفهوم
الخبر و الخبر
في الفلسفة الإسلامية

مجمع المتن محفوظ
الطبعة الأولى
1411هـ - 1991م

مجمع المتن محفوظ
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
مركز - الشعراء - شارع النيل ١٥ - مدينة سلام
حيفا ٨٠٢٤٧٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٤٩٦
مركز - القصية - نهاية طاهر هاشم ٣٠١٠٣٠ - ٣٩١٣١٠
من - ٦٣١١ ١١٣ يكتسب ١٤ ٦٦٥ ٢٠٩٠ ٢٠٩٠ - لينك

د . منى أحمد محمد أبو زيد

الخير والشر

في الفلسفة الإسلامية

دراسة مقارنة في فكر ابن سينا

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

أهداء

إلى أستاذي الجليل
الأستاذ الدكتور عاطف العراقي
تقديراً لعلمه واعتزازاً بفضله

توطئة

إذا كان كثير من الباحثين قد قاموا بدراسة العديد من مجالات الفلسفة السينية ، سواء كان هذا في المجال الطبيعي ، أو الإلهي أو عند الحديث عن النفس ، أو غيرها من مجالات ، إلا أن موضوع الخير والشر عند ابن سينا لم يكن من الموضوعات المطروحة للبحث بشكل مباشر وإن كان البعض قد تناوله من خلال أجزاء متفرقة من أبحاثه ، عند الحديث عن العناية الإلهية ، أو من خلال الحديث عن تكوين العالم وما به من نظام أو غائية ، لكن دون تحديد لأهمية هذا الموضوع عند ابن سينا ، أو تحديد لما يتضمنه من أفكار .

ومن هنا ، كان الدافع لنا في تناول موضوع الخير والشر ، لأننا نعتبره من أهم المشكلات الفلسفية عند ابن سينا كما أن حله لهذه المشكلة قد جاء بأفكار اعتبرت الرابط الداخلي الذي ربط جميع أفكاره وفلسفته وكانت الصبغة العامة التي صبغ بها دراساته ومعالجاته للموضوعات الفلسفية .

وتتمثل أهمية هذه المشكلة في فلسفة ابن سينا فيما يلي :

أولاً : ان مشكلة الخير والشر من أهم المشكلات الفلسفية التي تحتل أهمية كبرى عند ابن سينا وقد اهتم بدراستها اهتماماً كبيراً ، والأفكار التي قدمها لنا من خلال دراسته لأبعاد هذه المشكلة تعد أفكاراً بالغة الأهمية ، ويكفي أن نذكر أنه عند تقديم تعريف الاصطلاح الخير والشر عند الفلاسفة ، نجد أن أكثر المعاجم الفلسفية تذكر تعريف ابن سينا للخير باعتباره أن هذا التعريف قد تأثر به الكثيرون من بعده سواء

كانوا مؤيدين أو معارضين ، فهذا التعريف الذي حددته يعتبر من أهم التعريفات التي قدمت عن الخير والشر بالإضافة إلى الأفكار التي عرضها من خلال تناوله لهذا الموضوع .

ثانياً : ان ابن سينا في هذه المشكلة يعبر عن السمة الغالبة في فلسفته ، وهي سمة التناؤل التي تظهر في تفسيره لكثير من المجالات الفلسفية هذه السمة التي تقول ان الخير مقصود بالذات ، والشر مقصود بالعرض ، وان كل ما في العالم هو لأجل الخير ولأجل غاية ، وان وجود الشر هو قليل بل ان وجوده نفسه لأجل غاية ، فوجوده ضرورة تابعة لوجود الخير .

ثالثاً : ان هذه السمة الغالبة لا يخلو منها أي كتاب من كتب ابن سينا سواء تناول فيه بعداً فيزيقياً ، أو بعداً ميتافيزيقياً أو إنسانياً ، فهو وإن كان لا يذكر هذه المشكلة مباشرة في بعض الأحيان ، إلا أنها تظهر بطريقة غير مباشرة عند تناوله للظواهر المختلفة ، وتحديددها وتحليلها بناء على هذه السمة ، وهي أنها تسيّر نحو غاية وخيرية .

رابعاً : أن هذه المشكلة تعتبر من أهم المشكلات التي تسيطر على العقل الإنساني والبحث فيها لم يتوقف على عصر ، أو مجتمع ، أو فلسفة معينة ، وربما نجد في أقوال ابن سينا في التعبير عن هذه المشكلة ما قد نصلح به حالنا في حياتنا المعاصرة .

فإذا كان كثير من مجالات فلسفته الطبيعية والعلمية ، أصبح غير صالح للاستفادة والتطبيق الآن بعد أن تغيرت النظرة العلمية بظهور العلم الحديث والنظريات الحديثة وأصبح الكثير من نظرياته الفلسفية التي بنيت على مسلمة علمية معاصرة لزمانه قد ثبت خطأها وأصبحت مجرد تراث لفكر قديم قد لا يفيد ، إلا أن مشكلة الخير والشر لما لها من ارتباط بمجالات عديدة إنسانية أو إلهية ، يمكننا الانتفاع بها الآن ، وليس مبالغاً أن نقول ان حياتنا المعاصرة بما فيها من مشكلات وأزمات وحروب ، وما قد يشعر به الإنسان من صراعات نفسية وصراعات خارجية ، يمكن أن يكون الحل فيها هو الأخذ بأفكار ابن سينا عن الخير والشر .

فالعالم الذي صوره لنا ابن سينا طبقاً لفكرته ، هو عالم جميل رائع الألوان ، متسق الصور لكل موجود مرتبة من الكمال خاصة به ، ودرجة من الخيرية مناسبة لدرجته من الوجود والكمال ، وهو وان كان عالماً محد ضيقاً إلا أنه عالم منظم

يسير نحو غائية وتتكفله العناية الإلهية ، فنحن في أشد الحاجة الآن إلى هذه النزعة التفاضلية لمجابهة ما قد يواجهنا من مشكلات وصراعات نفسية وخارجية .

ولكن ما هي طريقة معالجتنا لهذا الموضوع ؟

سنحاول في معالجتنا لهذا الموضوع ان نهتم بجانبين :

الجانب الأول : اننا لن نقتصر على عرض رأي ابن سينا في مشكلة الخير والشر فقط ، لأن مثل هذا العرض سيجعل المشكلة مقطوعة الأطراف بغيرها - وهي كما سبق ان ذكرنا - سمة بارزة في فكر ابن سينا ولا يمكن توضيحها إلا من خلال معالجة ابن سينا لمجالات فلسفته المختلفة ، لذا سنتناول علاقة هذه المشكلة بغيرها من مشكلات فلسفية عنده ، لأن هذا سيؤدي إلى توضيح وتعميق وإحاطة أكثر لمفهومه في الخير والشر .

فهذه المشكلة ليست كغيرها من المشكلات الفلسفية عنده لها أبعاد وحدود صارمة تنتهي عندها إن هذه المشكلة تدخل في أكثر مجالات فلسفته ، كذا سنقوم بتحديد هذه الأبعاد ، وتوضيح صلتها بالخير والشر .

الجانب الثاني : اننا في تناولنا للأبعاد المختلفة لهذه المشكلة لن نقتصر على عرض رأي ابن سينا وحده ، لأن رأيه في هذه المشكلة ليس إبداعاً فردياً منه ، بل هو نتيجة لما تعرف عليه من ثقافات مختلفة سواء كانت فلسفات يونانية ، أو ديانات شرقية ، أو جانباً إسلامياً يتمثل في ثقافته وديانته وتعرفه على آراء الفرق الإسلامية المختلفة وكذلك الفلسفة الإسلامية .

وليس معنى ذلك ان أفكار ابن سينا في الخير والشر كانت مجرد ترديد لما سبق أن تعرف عليه ، كلا ليس هذا ما وجدناه عنده ، بل اننا نعتقد انه عند تحديد أي فكرة لأي فيلسوف لا بد أن نوضح المؤثرات المختلفة التي أثرت فيه ومدى استفادته منها ، ومدى اختلافه عنها حتى نحدد مدى الإبداع الذي جاء به ، فكل فكر لأي فيلسوف أو علم لأي عالم هو نتيجة لما سبقه من فلسفة أو علم ، ثم جاء هو ليضع لبنة جديدة معتمدة على اللبنة السابقة أو مختلفة عنها حتى يتم بناء الفكر أو العلم الإنساني .

وقد تبين لنا إذن أهمية دراسة موضوع الخير والشر في فلسفة ابن سينا وأرجو أن أوفق في الوصول إلى حقيقة هذه المشكلة عنده ، وأوفق كذلك في أن أعرضها بشكل واضح .

وسنعرض لهذه المشكلة عدده من حالات ثلاثة ابواب ، نعرض في تل باب احد ابعاد هذه المشكلة .

في الباب الأول نقدم الأبعاد الميتافيزيقية من خلال أربعة فصول .

في الفصل الأول : يبحث عن مصدر الخير يبحث عن أدلة وجود الله تعالى .
وفي الفصل الثاني : يصف طبيعة هذا المصدر بصفاته الدالة على الخير .
وفي الفصل الثالث : يعرض لفعله تعالى في إيجاد العالم وما يصاحبه من وجود للشر .

وفي الفصل الرابع : نعرض لرايه في العلم الإلهي وإن العلم الكلي يؤدي إلى القول بأن العناية الإلهية كلية .

اما في الباب الثاني : نقدم الأبعاد الفيزيقية لمشكلة الخير والشر .
ففي الفصل الأول : نحدد علل الطبيعة وأن الشر يتعلق بالعلة المادية ، وأن الخير يتعلق بالعلة الصورية والغائية .

وفي الفصل الثاني : نقدم نقده للفائتين بانكار البخت والمصادفة وان اثبات الغائية في الطبيعة هو اثبات للخيرية ثم تحليل ابن سينا لما يوجد في الطبيعة من شرور .

وفي الفصل الثالث : نعرض لعالم الكون والفساد عن ابن سينا وأن العناصر الأربعة بينها تحول وتغير ، وان هذا التغير يؤدي إلى حدوث عدم ما وهو شر وإيجاد صورة أخرى وهو خير .

وأخيراً في الباب الثالث : نقدم الأبعاد الإنسانية لمشكلة الخير والشر .
في الفصل الأول : نعرض لتحديد ابن سينا للنظام الموضوع لخير الإنسان من حيث القضاء والقدر .

وفي الفصل الثاني : نعرض لعلاقة هذا النظام بما يصدر عن الإنسان من خير وشر ، وهل هو بفعله أم نتيجة لهذا النظام السابق .

وفي الفصل الثالث : نعرض لراي ابن سينا في الثواب والعقاب ، وهل هما معاً خير أم ان أحدهما خير والآخر شر .

وفي الفصل الرابع : نقدم موضوع السعادة باعتبارها الخير الأقصى للإنسان ونعرض لطرق الوصول إلى تحقيق هذه السعادة كما يحددها ابن سينا .

ولما كانت هذه الدراسة أطروحة علمية قدمت إلى قسم الفلسفة بكلية الآداب
جامعة القاهرة وساهم في مناقشتها الأستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق أستاذ
الفلسفة الإسلامية فإني أتوجه بالشكر العميق له وكانت لملاحظاته العميقة أكبر الأثر
في اعداد هذه الدراسة للنشر .

الباب الأول

الأبعاد الميتافيزيقية لمشكلة الخير والشر عند ابن سينا

حدود الخير والشر

يتدفق ابن سينا مع الكثيرين⁽¹⁾ على وجود الخير والشر في العالم ، ويقر بهما كما أقر سابقه الفارابي بوجودهما حين قال : « أن أمور العالم

(1) تعتبر مشكلة الخير والشر من المشكلات التي شغلت أذهان الكثيرين منذ القدم ، فعند اليونان القدماء تناولوها :

1 - سقراط ، وأفلاطون ، والرواقيون ، والكلبيون ، وأرسطو .

2 - والسفسطائية ، والقروريتانية ، والابيقورية ، وإن اختلف أصحاب القسم الأول في آرائهم عن أصحاب القسم الثاني .

اما عند العرب ، فلم تثر هذه المشكلة قبل الإسلام ويقال انهم كانوا يفعلون الخير للذاته . محمد يوسف موسى - فلسفة الأخلاق في الإسلام ص 20 . اما في الإسلام فقد اتخذ المسلمون من هذه المشكلة موقفاً عملياً ، فرأوا ان من الخير ان يعرف المرء الشر ليحذره ولا يقع فيه ، فقليل لعمر بن الخطاب (ان فلانا لا يعرف الشر ، قال : ذلك أحرى ان يقع فيه ، المقد الفريد ج2 ص 28) . وقال عمرو بن العاص : ليس لعاقل الذي يعرف الخير من الشر ، انما العاقل يعرف غير الشرين ، المرجع السابق ج1 ص 369 ، وأيضاً محمد يوسف موسى ، فلسفة الأخلاق في الإسلام ، ص 32 . وقد تناول المتكلمون هذه المشكلة فقالت أهل السنة ان الخير والشر امران إضافيان ، فالخير بالإضافة إلى شيء والشر بالإضافة إلى شيء آخر ، الشهرستاني - نهاية الأقدام ص 98 اما المعتزلة فقد تناولوا هذا الموضوع من خلال بحثهم في مشكلة الصلاح والأصلح ، وهل يصدر عن الله ظلم ؟ وعند الفلاسفة اختلف تعريفهم للخير والشر وان كانوا أجمعوا على وجوده . أنظر يوسف كرم ، العقل والوجود ، ص 127 - 135 .

وأحوال الإنسان فيه كثيرة ، وهي مختلفة ، ومنها خير ، ومنها شر ⁽²⁾ .

ويحدد ابن سينا وجود الشر في الطبيعة بأنها تظهر من خلال ما ينتج عن النار من الاحراق ، وما ينتج عن المطر من اغراق الزرع ، وعن الأنهار من اغراق طفل صغير ، بل ان الشر يظهر في الإنسان من خلال الأخلاق الرديئة والمفساد ، وما يصيبه من شرور مثل السوت والشيخوخة والمرض وغيرها من شرور ولذا يحدد ابن سينا الأوجه التي يقال عنها شر ، فيرى أن الشر يقال للنقص الذي هو مثل الجهل والضعف ، والتشويه في الخلقة ، ويقال شر لما هو مثل الألم والغم ⁽³⁾ ، كما انه يقال شر للأفعال المذمومة ، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق ⁽⁴⁾ وغيرها . فهو يتفق على وجود الشر ويحدد له المجال الطبيعي والأخلاقي والميتافيزيقي ⁽⁵⁾ .

فما هي الظواهر والأبعاد التي يظهر فيها الشر ؟ ولماذا أوجده الله تعالى ؟ ولكي نجيب عن ذلك سنوضح الحدود التي يضعها ابن سينا لكل من الخير والشر لنرى أبعاد كل مدلول من هذين المدلولين ، وكيف يظهر ، ومدى أهميته في وجود الظواهر المختلفة .

أولاً : حدود الخير

يعرف ابن سينا الخير بقوله « الخير بالجملة هو ما ينشوقه كل شيء ويتم به وجوده » ⁽⁶⁾ ، لكننا نلاحظ ان هذا التعريف الذي يقدمه ، ليس تعريفاً علمياً ، ذلك ان التعريف العلمي هو ذكر خاصية جوهرية للشيء ، ولكن ما يذكره هو رسم يدل على الخير بقصد القاصد إليه ، وما يقصده القاصد هو كماله الذي هو خيره ، ذلك ان القاصد يطلبه ليتم به وجوده ، فالخير بناء على هذا هو كمال الوجود ، فكل كائن موجود تتحقق فيه نسبة من الوجود تكون هذه النسبة مساوية لنسبته في الكمال والخير ، فكل موجود هو خير طالما قد تحققت فيه صفة الوجود ولكن هذا الخير

(2) الفارابي - فضيلة المعلوم ص 10 .

(3) ابن سينا - الشفاء - الإلهيات ج 2 م 9 ف 6 ص 413 ، النجاة ص 284 ، الشهرستاني - الملل ج 2 ص 1136 وأيضاً جميل صلبا - من أفلاطون إلى ابن سينا ص 114 .

(4) ابن سينا - الشفاء - الإلهيات م 9 ف 6 ص 419 ، وأيضاً النجاة ص 288 .

(5) نجد ان هذا التقسيم من ابن سينا قد عرف ذلك عند ليتز فقسم الشر إلى شر أخلاقي وشر فيزيقي وشر ميتافيزيقي يوسف كرم - ومراد به - المعجم الفلسفي ص 116 . وقد أجمع أغلب الفلاسفة والباحثين على هذا التقسيم للشر - محمد علاب - مشكلة الألوهية ص 92 .

(6) ابن سينا - النجاة ص 229 .

تختلف نسبته باختلاف نسبة وجوده وإدراكه لهذا الوجود .

وقد يقال ان هذا الخير وقف على من يدرك هذا الكمال ، أو هو وقف على الموجودات المدركة فقط إلا أن ابن سينا يرى عكس ذلك ، فكل الموجودات لها نسبة وأفعال معينة تفعلها ، وتتوجه إليها لتحقيق كمال وجودها ، مثال ذلك من الموجودات غير المدركة ، المادة مثلاً فلها شوق وعشق غريزي⁽⁷⁾ ، وكذلك كل الموجودات لها شوق وعشق إرادي وطبيعي⁽⁸⁾ لنيل صورتها وكمالها ، فالموجودات سواء كانت مدركة أو غير مدركة لديها نزوع طبيعي إلى إدراك ما هو أعلى منها على أساس أن كل موجود أعلى يحتوي على خير أعلى ، ووجود أعلى .

ولا يعني ابن سينا من هذا أن الموجود الأعلى فقط هو الذي يحوي الخير فقط ، فإذا كان الله تعالى يملك أعلى وجود ، وأعلى درجات الخير ، فهذا لا يمنع الخير عن سائر الموجودات ، بل إذا كان الله غاية الكل وغاية الخير فهو خير أعظم يقصده الكل ، فكذلك سائر الموجودات تملك قدراً من الخيرية يتشوق إليه كل كائن أدنى إلى الكائن الأعلى .

يتضح مما سبق ان ابن سينا يساوي بين الوجود والخيرية ، فكل موجود له درجة من الخيرية ، والدليل على ذلك ان كل موجود هو أولاً موجود ، كما انه له نسبة من الكمال لأنه منظم في نفسه حاصل على ماهية متسقة العناصر قابلة للوجود .

وهذه العناصر المكونة له بها ترابط يجمع بينها - وهو ما سنراه بين ارتباط العلل عند الحديث عنها في الباب الثاني - وبين أطرافها برباط محبة وعشق من ذاته لذاته . فكل موجود بمجرد كونه موجوداً هو خير ، كما ان كل موجود ما هو إلا عنصر من العناصر المكونة للنظام العام ، فوجوده وإن كان به شر إلا انه ضروري في الحفاظ على النظام العام والخير ، كما إن كل موجود هو فاعل يحقق نظامه وخيره ، وهذا الفعل هو شوق طبيعي من الوجود لنيل كماله ، فكل موجود يتحرك بشوق غريزي لكي يحصل على كمال وجوده ، وهو ما سنشرحه بتفصيل أكثر عندما نتحدث عن الله باعتباره خيراً أقصى تتحرك نحوه الكائنات ، ونرى ان كل الكائنات لها عشق غريزي نحو خيرها الذي هو كمالها وكمال وجودها .

(7) ابن سينا : رسالة العشق ص 73 .

(8) ابن سينا : الإشارات ذ 8 ف 9 ص 788 .

ويقسم ابن سينا الخير إلى : ما هو مطلوب لذاته ، وما هو مطلوب لغيره وما هو مطلوب لذاته قد يعتبر غاية قصوى في الخير والكمال ، ولا يعتبر وسيلة إلى غاية أعلى منه ، فهو ينهي حركة المشق والنزوع ، اما المطلوب لغيره فهو ينهي حركة المشق والنزوع نسبياً باعتباره نافعاً ومفيداً في سبيل خير آخر . ويتمثل هذا في اللذة التي هي الحصول على خير مؤقت أو الحصول على منافع وفوائد تؤدي إلى خيرات أخرى ، وعلى هذا يكون الخير عنده يطلق على نوعين :

النوع الأول : هو المأثور لأجل ذاته في ذاته ، وهو الخير المطلق .
النوع الثاني : هو ما يكون مأثوراً لأجل غيره ، فهو ليس خيراً في ذاته لأنه قد يكون ضاراً ، أو غير جدير بالاثارة ، ويطلق معناه على النافع والمفيد لأنهما ليسا مأثورين لذاتهما ، بل هما وسيلة لخير آخر .

ثم يقسم ابن سينا الخيرات إلى ثلاثة أقسام ، وهي : الخير الطبيعي ، والخير الخلقي ، والخير الميتافيزيقي ، وهو حصول كل موجود على وجوده وكماله ، فإذا انتهى ابن سينا من تحديد المقصود من الخير ، يأخذ بعد ذلك في تحديد المقصود من الشر باعتباره - كما سنرى - نقصان الخير .

ثانياً : حدود الشر

يعرف ابن سينا الشر بقوله « الشر لا ذات له ، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر ، فهو لا يحدد للشر ماهية حتى نعرفه بها ، فهو تعريف عن طريق رسم سالب ، يؤذن بأن الشر هو نقص وحرمان من كمال ما » .

وإذا كان الشر لا ذات له عنده ، إلا أنه دائماً له موضوع ومحل يحل فيه ويظهر من خلاله ، وهذا الموضوع هو موجود ما ، فوجود الشر إذن تابع للخير ، ولذا يرفض القول بالشر المطلق ، فكل شر هو شر نسبي « فالشر بالذات هو العدم ، ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته »⁽⁹⁾ . فالشر إذن ليس له وجود حاصل ومحسوس بل هو يظهر من خلال الموجودات ، مثال ذلك العمى ، فليس له وجود مجرد ، وإنما هو شر يظهر من خلال موجود هو العين .

ويحدد ابن سينا الأوجه التي يقال عنها شر بثلاثة وجوه ، وهي الوجوه التي سبق أن ذكرناها بأنها شر خلقي ، وشر طبيعي ، وشر ميتافيزيقي .

(9) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 9 ق 6 ص 416 .

ثم يقسم ابن سينا ادراكنا للشر إلى نوعين من الادراك :
النوع الأول : ادراكنا للأشياء العدمية ، مثل النقص الذي هو الجهل والضعف
والتشوية في الخلقة والألم والغم ، فهو ادراك ما بسبب فقد سبب ما ، فإن السبب
المنافي للخير هو المانع للخير الموجب لعلمه⁽¹⁰⁾ ، وهذا النوع من الأمور المعدومة
ينقسم إلى ثلاثة :

- 1 - اما أن تكون عدماً لأمور ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحياة .
- 2 - اما أن تكون عدماً لأمور نافعة قريبة من الضرورة وإن لم تكن ضرورية مثل
العمى .
- 3 - اما أن تكون عدماً لا للامر الضروري ، ولا للنافع ، بل لامر يكون من
الكمالات الثانية مثل عدم العلم بالفلسفة أو الهندسة .

النوع الثاني : هو ادراكنا للأشياء الوجودية مثل ادراك « عدم السلامة كمن يتألم
بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة ، فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس
ذلك العضو يدرك المؤذي الحار أيضاً »⁽¹¹⁾ ، وهذا الادراك الوجودي للشر ، ليس شراً
في نفسه ، بل شراً بالقياس إلى هذا الشيء ، فالحرارة إذا صارت شراً بالقياس إلى
المتألم ، فلها جهة أخرى تكون بها غير شر .

وبناء على هذه الحدود السابقة التي وضعها ابن سينا للخير والشر نرى ان الخير
هو الوجود ودرجته هي درجة الوجود في حصوله على كماله ، وان وجود الشر في
الموجود هو ما يكون غير حاصل على كماله ، وما يمنع الموجود من حصوله على
كمالته هو ما قد يكون به من درجة امكان ، إذن فالامكان أصل الشر في الوجود ،
وكلما ازداد الامكان ازداد الشر وكلما قل الامكان قل الشر وازداد الخير ، وعلى هذا
نستطيع ان نحلل أي ظاهرة عند ابن سينا ونعرف درجتها من الخير والشر بمعرفة
درجتها من الوجود والامكان .

فإذا كان تعريف ابن سينا للشر هو نقصان الخير كان لا بد لنا أولاً عرض مصدر
الخير وتدرجه في الموجودات حتى نعرف كيف نقص هذا الخير ودخل في وجوده
الشر .

من هنا كان تناولنا للبعد الميتافيزيقي قبل الفيزيقي في بحث هذه المشكلة ،

(10) المرجع نفسه ص 415 .

(11) المرجع نفسه .

وهذا التناول ، وإن كان يبدو غريبا بعض الشيء إلا أنه السبيل الذي فرضته علينا طبيعة المشكلة ، لأن مشكلة الخير والشر ترتبط أولا بالبحث عن مصدر الخير ، والبحث عن هذا المصدر يتطلب البحث في أدلة وجود الله باعتبار انه مصدر الخير ، وإن تعريف ابن سينا للشر هو نقص أو عدم كمال ما ، أو خير ما ، وهذا الشر لا يرتبط إلا بالبعد الفيزيقي فقط ، ومن هنا كان البعد الفيزيقي لاحقا على الميتافيزيقي .

وجاء البعد الإنساني في النهاية باعتبار ان الإنسان هو ارتباط بين الخير والشر ، فهو يربط بين الخير المتمثل في وجود النفس ، والشر المتمثل في وجود البدن .

وهذه المعالجة لخطوات البحث هي ما فرضته علينا طبيعة المشكلة ، ولذا سنتناول في البداية عرض البعد الميتافيزيقي لتتعرف على مصدر الخير ونرى كيفية صدور الشر المتعلق بالموجودات الطبيعية عن الخير الذي هو الله تعالى .

الفصل الأول

وجود الله تعالى عند ابن سينا وصلة ذلك بالبحث في مشكلة الخير والشر

تمهيد .

رأينا كيف أقر ابن سينا بوجود الخير والشر ، ثم يأخذ بعد ذلك في البحث عن مصدر كل منهما ، والبحث عن مصدر الخير عنده يتطلب البحث عن أدلة وجود الله تعالى .

ذلك أن الخير حسب تعريفه السابق له ، هو لمن يملك أعلى درجات الوجود ، وأشد ادراكاً لهذا الوجود ، فهو يحدد مصدر الخير هنا في وجود الله تعالى ، فيأخذ في التدليل على وجوده لكي يحدد أولاً مصدر الخير في العالم ، وثانياً لكي يحدد كيفية انتقال هذا الخير من الله تعالى إلى كل موجودات العالم .

حاول ابن سينا اثبات وجود الخير ، أو اثبات وجود الله تعالى عن طريق فكرة الممكن والواجب وتفرقة بين هذين اللفظين ، لأنه بهذه التفرقة سيفرق بين الله الواجب أي الخير المطلق من ناحية ، وبين الموجودات الممكنة التي تتعلق الشر بوجودها من ناحية أخرى ، حيث أن سبب وجود الشر هو الامكان المتدرج في الموجودات .

ولدى ابن سينا في دراسة أي موضوع جانبان ، الجانب 'اشدي ، وفيه يقوم بنقد المذاهب السابقة عليه حتى يستطيع بعد ذلك أن يقدم الجانب الإيجابي المتمثل في قوله بدليل الممكن والواجب ، لذا سنعرض آراء السابقين عليه لنرى مدى

استفادته منهم واختلافه عنهم ، وإن كنا سنقتصر على رأي المعتزلة والأشاعرة دون الفرق الكلامية الأخرى ، باعتبار انهما يمثلان منهجاً متكاملًا ، وسعرض كذلك لرأي أرسطو ، لنرى مدى اختلاف ابن سينا معه في القول بدليل الحركة .

أولاً : موقف ابن سينا من أدلة وجود الله تعالى السابقة عليه

1 - الاتجاه الكلامي وموقف ابن سينا منه

(أ) دليل المعتزلة^(١) :

يرهن المعتزلة على وجود الله تعالى ببرهانين الأول - برهان العلة الفاعلة ، والثاني - برهان الاختراع ، وإن كان البرهان الأخير يعتبر متمماً للبرهان الأول ، لأن الله تعالى واهب الوجود ، والوجود محقق للجواهر ، ولكل ما يتعلق بها من أعراض .

ويعتمد المعتزلة في إثبات وجود الله تعالى على أدلة عقلية تقوم على استخدام فكرة حدوث العالم فإذا أثبت أن العالم حادث ومخلوق كان له محدث وخالق هو الله^(٢) كما استفادوا من فكرة أرسطو القائلة بالبرهان القائم على الحركة في إثبات وجود الله تعالى ذلك أن هناك معلولات كثيرة ومتعددة ، والحركة هي أوضح هذه المعلومات فكما ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن « لكل حركة محرك تتحرك بواسطته ، ولما كان من المحال أن تتسلسل مجموعة العلل من محرك إلى متحرك ، وجب أن نقر بوجود محرك أول لا يحركه آخر هو السبب الأول لكل حركة وهذا المحرك الأول هو الله تعالى ، فإنه عنده فاعل للحركة »^(٣) .

أخذ بذلك « الاسكافي » الذي رأى ان لكل شيء بداية ، وهذه البداية هي حركة لأنها انتقال للموجود من حالة العدم إلى حالة الوجود ، وإن الذي أخرج الموجود من حالة العدم إلى حالة الوجود هو المحرك الأول ، فإذاً يوجد محرك أول حرك الأشياء من العدم إلى الوجود^(٤) .

أما « الفوطي » فذكر برهان الفاعل المخترع الذي يقوم على التفرقة بين الجواهر والعرض في الموجودات فيقول « ان الأعراض لا تدل على كونه تعالى خالقاً بل

(١) الملاحبي : المعتمد في أصول الدين ص 21 .

(٢) الشهرستاني . الملل ج 1 ص 58 ، وأيضاً البير نصري نادر : للفة المعتزلة ص 121 .

(٣) البير نصري نادر : المرجع السابق . نفس الصفحة .

الأجسام تدل على كونه خالقاً»⁽³⁾ .

أما ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار ، الذي حاول أن يستدل بالجواهر وبالأعراض على وجود الله تعالى فيفرق بين العرض والجوهر ، ورأى أن كل عرض هو شيء حادث ولا بد له من محدث ، ولا يمكن أن تتسلسل الحوادث إلى ما لانهاية ، وبذلك ينتهي إلى محدث أخير هو الله تعالى⁽⁴⁾ ، هو فاعل هذه الأحداث أو الأعراض وهو مخالف لها ، فنحن نعلم الأحداث ونعلم انها تحتاج إلى فاعل يحدنها .

وهو يقسم الأعراض إلى نوعين : مدرك ، وغير مدرك ، ويرى أن المدركات هي التي تستدل بشيء منها ، فلا تحتاج إلى إثباتها على طريق الجملة ، وإنما تحتاج إلى إثباتها عن طريق التفصيل ، مثل أن الأسود يخالف الأبيض ، فإن هذه المخالفة ترجع إلى معان فيه ، وإلا لم يجز هذا إذا كان مدركاً .

أما إذا لم يكن مدركاً ، فمن الممكن إثباته على طريق الجملة والتفصيل معاً . ويستدل على حدوثها بما قد ثبت انه قد يجوز عليها العدم والبطلان ، أما القديم (وهو الله) فلا يجوز عليه العدم والبطلان ، وهذه الأدلة مبنية على أصليين عنده :

أولهما : أن الأعراض يجوز عليها العدم .

ثانيهما : ان القديم لا يجوز عليه العدم .

أما الأصل الأول الذي يذهب فيه إلى أن الأعراض يجوز عليها العدم ، فهو انه قد ثبت أن المجتمع إذا افرق بطل اجتماعه ، وان المتحرك إذا سكن بطلت حركته .

أما الأصل الثاني القائم على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، فهو ما قد ثبت ان القديم قديم لنفسه والموصوف بصفة من صفات النفس ، لا يجوز خروجه عنها .

وعلى ذلك فإذا عرفنا حدوث الأعراض ، فالذي يدل على أنها تحتاج إلى محدث ، وفاعل هو ما نراه من تصرفاتنا في الشاهد ، انها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها في الحدوث ، وجب أن يشاركها في

(3) الشهرستاني : الملل جـ 1 ص 78 ، والبغدادي : الفرق بين الفرق ص 98 .

(4) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 118 ، التيسابوري : في التوحيد ص 396 ، الرازي : المطالب العالية جـ 1 ص 210 ، الجرجاني : شرح المواقف للإيجي ص 446 ، وأيضاً موسى بن ميمون : دلالة الحائرين ، تحقيق حسين آتاي ص 187 .

الاحتجاج إلى محدث فاعل^(٥) .

وإذا كان القاضي عبد الحار يذهب في التدليل على وجود الله تعالى بأن معرفته تكون عن طريق العقل لا غير ، بالنظر إلى أفعاله تعالى^(٦) فاستدل عليه العالم وقال تارة العالم محدث وقالوا تارة العالم ممكن دليله على ذلك أن من يتأمل الكون يجد هذا النظام السائد فيه ، وهذا النظام لا يحصل اتفاقاً ، وكذلك الأفعال المحكمة دالة على علم محترعها ، إذ الاتفاق والآثار من آثار العلم ، فإذا كان هذا النظام صادراً عن فاعل ، فيجب أن يكون من آثار علم ذلك الفاعل^(٧) . وفي استطاعة أي إنسان بعقله فقط أن يدرك هذا النظام عندما يشاهد الصلات الطبيعية المحكمة بين الأعراض وجواهرها ، ويعرف أن لها مديراً دبرها^(٨) .

ولكن هذا الدليل من السعتر على الرغم من اعتماده على العقل ، الذي هو المعيار للمعرفة عند الفلاسفة لم يحظ بقبول ابن سينا له ، وسرى بعد عرضنا لرأي الأشاعرة في التدليل على وجود الله سبب رفض ابن سينا لأدلة المتكلمين .

(ب) دليل الأشاعرة :

نجد أن فكرة هذا الدليل الذي يسمى باسم دليل الحدوث ، أنه يقوم على التفرقة بين كلمتي الحادث والمحدث ، فيعتمد على الاستدلال بحدوث العالم على اثبات وجود محدث لها هو الله تعالى .

ولكي يثبت الأشاعرة حدوث العالم يأتوا بأدلة عدة ، منها أن اجرام العالم وأجسامها لا تخلو عن الأعراض الحادثة ، وما لا يخلو عن الحادث حادث^(٩) . فالعالم حادث لأن ما يتكون منه من أعراض وأجسام حادثة ، والدليل على أن الأعراض حادثة ، هو بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند

(٥) أنظر رأي القاضي عبد الحار : شرح الأصول الخمسة ص 92 : 94 ، الرازي : المطالب العالية ح 1 ص 210 الشهرستاني : نهاية الأقدام ص 50 : 53 ، وأيضاً د . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص 38 .

(٦) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة مج 1 ص 293 .

(٧) الشهرستاني : نهاية الأقدام ص 67 ، الرازي : الأبريق ص 086 ، معالم أصول الدين ص 40 . الأبيج المواقف ص 446 - الفتاوي : شرح المقائد المضنية ص 59 .

(٨) الخياط : الانتصار ص 59 ، وأيضاً البير نصري نادر . فلسفة المعتزلة ص 124 .

(٩) الحويني : لمع الأدلة ، تحقيق د . فوقيه حسين ص 77 ، وإذا كنا نذكر رأي الجويني والغزالي والأمدي على الرغم من أنهم في فترة زمنية لاحقة لابن سينا إلا أنهم يمثلون احتمالي رأي الأشاعرة السابقين عليهم .

مجىء السكون ، لكانا موجودين معا في الجسم ، وذلك مما يعلم فساده ضرورة⁽⁹⁾ .

وكذلك يثبت الأشاعرة أن الأجسام حادثة ، والدليل على ذلك ، إنها لم تسبق الحوادث ، ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدث فهو محدث مثله إذ لا يخلو إما أن يكون موجوداً قبله ، وإما أن يكون موجوداً بعده ، وكلا الأمرين يوجب حدوثه : فالعالم كله محدث لانه مؤلف من جواهر وأعراض وقد ثبت حدوث كل منهما ، ومن الأدلة على حدوث الأجسام أيضا أنها لا تخلو عن الحركة والسكون⁽¹⁰⁾ .

فالعالم عندهم جائز بذاته ، ولا يجوز أن يحدث شيئاً ما ، فإنه لو أحدثه لأحدثه بمشاركة الحواجز ، والجواز له طبيعة عدمية ، فلو خلى الجائز ذاته ، كان عدماً ، فلو أثر الجواز بمشاركة العدم لأدى أن يؤثر العدم على الوجود وذلك محال⁽¹¹⁾ .

فالحوادث عندهم إما أن يكون وجودها لها من ذاتها ، أو غيرها ، ولا جائز أن يكون لها بذاتها وإلا لما كانت معدومة ، وإن كان لغيرها فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيها ، فلا بد أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الكائنات ونشأ الحادث ، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، فإن قيل بالتسلسل فهو ممتنع⁽¹²⁾ . ولذا افتقر الحادث إلى مخصص ، هو الصانع تعالى⁽¹³⁾ .

وهناك دليل آخر على أن الحادث لا بد له من محدث وهو ما نراه من أفعال تدل على وجود فاعلها ، إذ لم يصح حدوث كتابة إلا عن كاتب ، ونسج إلا عن ناسج ، وبناء إلا عن بناء ، كذلك لا يصح وقوع حادث إلا عن محدث⁽¹⁴⁾ وهو الصانع تعالى⁽¹⁵⁾ .

ويجمل الايجي ذلك بانهم قد أثبتوا حدوث العالم ، ومنه أثبتوا وجود الله تعالى

(9) الباقلائي : التمهيد ص 23 الانصاف ص 18 ، 31 ، البندادي : أصول الدين ص 69 وأيضاً د .

عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ج 1 ص 600 .

(10) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص 31 .

(11) الشهرستاني : الملل ج 1 ص 162 .

(12) سيف الدين الأمدى : غاية المرام ص 9 .

(13) الجويني : لمع الأملّة ص 81 . البندادي : الفرق بين الفرق ص 199 ، الباقلائي : التمهيد ،

ص 44 ، 45 .

(14) البندادي : أصول الدين ص 69 ، وأيضاً د . عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ص 235

ج 1 .

(15) الجويني : لمع الأملّة ص 81 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل ج 1 ص 162 .

باستخدام التفرقة بين الجوهر والعرض ، والاستدلال بكل واحد منهما ، إما بإمكانه أو حدوثه من أربعة وجوه :

الأول : الاستدلال بحدوث الجواهر ، وهو أن العالم حادث ، وكل حادث فله محدث .

الثاني : بإمكانها ، وهو أن العالم ممكن لأنه مركب وكثير ، وكل ممكن فله علة مؤثرة .

الثالث : بحدوث الأعراض ، مثل ما ينشأ من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ثم دماً ، إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم .

الرابع : بإمكان الأعراض ، وهو أن الأجسام متماثلة ، فمدبر العالم ، ان كان واجب الوجود فهو المطلوب ، وإلا كان ممكناً ، وله مؤثر ، فهذا يلزم الدور والتسلسل ، أو الانتهاء إلى مؤثر واجب لذاته ، والأول بقسميه باطل ، فتعين الثاني وهو المطلوب⁽¹⁶⁾ .

ونلاحظ ان الوجه الثالث من طرق الاستدلال السابقة ، وهو انقلاب النطفة علقة ، واستخدامه كدليل على وجود الله تعالى ، استفاده الأشاعرة من الآية القرآنية في قوله تعالى : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا المضغة فخلقنا العظام فكبونا ﴾ (سورة المؤمن العظام لحماً ، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ (سورة المؤمن الآيات 12 ، 14) .

فالأشاعرة يعتمدون في تدليلهم على وجود الله على طريق نقلى سمعى ، فهم يستدلون على وجود الله بالنظر إلى النطفة ، ويستشهدون بقوله تعالى : ﴿ أفأرأيتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ﴾ (سورة الواقعة الآية 58 ، 59) . فما استطاع معارضو وجود الله أن يقولوا انهم يخلقون ما يمتنون مع جبههم للولد فلا يكون ، ومع كراهتهم له فإنه يكون ، فهذا يبين عجزهم واحتياجهم إلى الصانع والمدير . وإن قال قائل ان النطفة ربما كانت قديمة ، كان الرد عليهم ، ان القديم

(16) الأيجي : المواقف ص 226 . الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 80 معالم أصول الدين ص 40 ، الأربعون ص 86 ، 91 ، وأيضاً أنظر اجمال هذه الأدلة عند الباقلائي : الانصاف ص 31 ، 32 ، التمهيد تحقيق الحضري ص 45 ، الاسفراييني : التيسير في الدين ص 136 ، البغدادي : أصول الدين ص 69 ، وأيضاً المقلس : البدء والتاريخ ج 1 ص 64 .

يستحيل عليه التغير والتطور ، اما النطفة فهي تتغير من نطفة إلى مضغة . . .

كذلك يذهب الأشاعرة - وخاصة الأشعري - إلى أن هذا التطور يظهر في الإنسان ، في خلقته من أي شيء ابتداء وكيف دار في أطوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة قائلًا : « عرفنا يقينا انه بذاته لم يكن ليدير خلقته وينقله من درجة إلى درجة ويرقيه من نقص إلى كمال ، علم بالضرورة ان الله صانع قادر »⁽¹⁷⁾ . وكذلك تغير الإنسان من حال إلى حال ، من الشباب إلى الكهولة ، فلا بد له من ناقل نقله ودبره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ، ولا مدبر .

إذن دليل الأشاعرة على وجود الله يقوم على التفرقة بين ما هو حادث وهو العالم والكائنات أي كل ما سوى الله تعالى ، وبين المحدث وهو الله تعالى بالإضافة إلى استنادهم على بعض الآيات القرآنية ، فدليلهم يقوم على النظر إلى موجودات العالم في ذاته ، وهذا ما سنرى انه يتعارض مع دليل وطريقه ابن سينا في الاستدلال . فما هو إذن موقفه من أدلة المتكلمين وما هو سبب رفضه لهذه الأدلة ، وما الجديد الذي قال به ؟

(ج) نقد ابن سينا لدليل المتكلمين :

يختلف طريق ابن سينا في الاستدلال على وجود الله ، عن طريق المتكلمين ، ذلك ان طريقهم يقوم على الاستدلال بالعالم المحدث من عدم على وجود محدث له ، وهو الله تعالى ، أي الاستدلال بالمخلوق على وجود خالق له ، لكن هذا الطريق لم يرض ابن سينا ، لأنه لقوم لم يرتفعوا كثيراً عن طريق العامة في الاستدلال . قائلًا « ان حججهم مع اختلالها وفساد مقدماتها غير مرتضاه من معرفة الحقيقة »⁽¹⁸⁾ .

فدليل المتكلمين هو دليل كوزمولوجي ، يبدأ من العالم ، أي من المعلول ليصل إلى العلة ، اما دليل ابن سينا فهو على العكس من ذلك ، « يبدأ من الوجود نفسه »⁽¹⁹⁾ ، أي من العلة الأولى للوجود ويهبط منها إلى الموجودات وهو ما يسمى

(17) الشهرستاني : الملل جـ 1 ص 150 ، وإيضاً د . ابراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ص 48 ،

49 .

(18) ابن سينا : التعليقات ص 37 .

(19) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة مج 1 جـ 3 ص 294 ، ابن خلدون : المقفعة جـ 3 ص 1048 .

بالدليل الأنطولوجي ، فطريقة الاثبات عند كل منهما مختلفة .

وإذا نظرنا إلى كتب ابن سينا نجده يعبر عن إثباته لوجود الله بطريقتين :
الأول : حدسي ، ويذكره في كتابه الإشارات ، وهو يتلاءم مع فلسفته الاشراقية .
الثاني : برهاني ، ويذكره في الشفاء والنجاة ، وهو دليل عقلي يأتي من تأمل الوجود نفسه .

وهذه الطريقة في الاستدلال التي تبدأ من النظر إلى واجب الوجود ، وهو الاستدلال العقلي استفاده ابن سينا من الفارابي ، وتمثل هذه الفكرة في قوله : « لك أن تلاحظ عالم الخلق ، فترى فيه إمارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم إنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف يبنّي أن يكون عليه الموجود بالذات ، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنّت صاعد ، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنّت نازل تعرف النزول ، وإن ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود أن هذا هذا »⁽²⁰⁾ .

وابن سينا في تدليله على أفضلية البرهنة العقلية على وجود الله يستشهد بدليل من القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ سُرِّبَهُمْ آيَاتُنَا فِي الْآفَاقِ ، وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾⁽²¹⁾ . فاستدلال ابن سينا لا يبدأ من الآفاق ، أو العالم ، أو الكون الحسي ، بل من التحليل العقلي لفكرة الواجب ومقابلتها بفكرة الممكن .

فالطريق المسلوك إلى معرفة الباري هو « أنا جئنا فقسّمنا الوجود إلى الواجب وغير الواجب ، ثم قسّمنا الواجب إلى ما هو بذاته ، وإلى ما ليس بذاته ، وقسّمنا غير الواجب إلى ما هو غير واجب بذاته الذي هو الممتنع ، وإلى ما هو غير واجب لا بذاته وهو الممكن »⁽²²⁾ . فكلها عبارة عن قسمة عقلية محضّة ، ليس لها صلة بالموجودات .

فالطريق العقلي - فيما يرى ابن سينا - أشرف الطرق للاستدلال على وجود الله تعالى لأنه استدلال بالعلة على المعلول ، وإما عكسه وهو الاستدلال بالمعلول على

(20) الفارابي عيون المسائل ص 56 . فصوص الحكم ضمن (الثمرة العرضية) النص ص 14 ص 69 .

(21) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 29 ص 483 ، والسورة فصلت آية 52 ، وأنظر شرح الشيرازي على الشفاء ص 192 ، وأيضاً P 175 Afson .

(22) ابن سينا : التعليقات ص 162 .

العلة فربما لا يعطى اليقين المطلوب ، وهو لهذا ينقد المتكلمين لاستدلالهم بالأعراض ووجود الحوادث على وجود محدث أوجدتها .

وكذلك يختلف ابن سينا في البرهنة عن المتكلمين ، عندما يفرق بين الوجود والماهية ، ويرى ان وجود الشيء يختلف عن ماهيته⁽²³⁾ ، ففي وسعنا أن نتصور وجود الله دون أن نعرف هل هو موجود أم لا ، فالوجود عرض من أعراض الذات ، وليس مقوماً لها ، وذلك فيما عدا الواحد جل شأنه الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته ، فهو الضروري الذي يملك وجوده ماهيته⁽²⁴⁾ . اما باقي الموجودات فيكون الوجود عرضاً مضافاً إليها .

ذلك إن واجب الوجود عند الفارابي وابن سينا لا ماهية له ، مثل ماهية الجسم ، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نقيم البرهان على وجوده ، كما نقيم البرهان الفعلي على وجود الأشياء ، فلا يبرهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء فيقول ابن سينا « تأمل كيف لم يحتج ببياناً لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبرأته عن الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود »⁽²⁵⁾ .

ونلاحظ ان هذه الطريقة في البرهنة على وجود الله قد جاء بها ديكارت فيما بعد عندما حاول أن يثبت وجود الله من ذات فكرة وجود موجود عقلي ، فنجد ان فلاسفة الإسلام كانوا أسبق من فلاسفة الغرب في التوصل إلى أفكار عقلية مجردة وكلية ، وهذا وحده كاف لدحض ما يزعمه البعض من أن العقلية السامية عقلية مفككة وجزئية لا تقوى على التفكير الكلي⁽²⁶⁾ .

وهذا الدليل الأنطولوجي الذي قال به الفارابي وبعده ابن سينا وأخذ به القديس أنسلم بعد نحو قرن ونصف من الزمان ، قد تأثر به الكثيرون بعدهما فالثق تعالى عند

(23) . Aiberry (A J.) Avicenna on Theology, P. 27

(24) . Nave (S H.) An Introduction to Islamic, 200

(25) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 29 ص 482 ، الأهواني : ابن سينا ص 76 ، دي بور : تاريخ فلاسفة الإسلام ص 180 .

(26) إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص 10 .

ابن سينا لا برهان عليه ، بل هو برهان على كل شيء ، فهو لا يعرف إلا من ذاته فهو كما قال تعالى ﴿ شهد الله انه لا إله إلا هو ﴾⁽²⁷⁾ ، أو كما يذكر في كتاب آخر قوله تعالى : ﴿ أو لم يكف يريك انه على كل شيء شهيد ﴾ . فهذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه⁽²⁸⁾ . فمعرفة تعالى ، هي معرفة أولية من غير اكتساب .

2 - الاتجاه الفلسفي وموقف ابن سينا منه

(أ) دليل أرسطو :

على الرغم من تأثر ابن سينا بأرسطو في كثير من المجالات الفلسفية ، إلا أنه عند الحديث عن دليل وجود الله عند أرسطو نجده قد عدل عن الأخذ بدليله القائل بالحركة .

ويشرح أرسطو فكرة هذا الدليل القائم على الحركة ، بأن الملاحظ ان العالم متحرك ، وحركة العالم لا يمكن تفسيرها إلا بوجود محرك أول غير متحرك ، فالعالم متحرك ، وكل متحرك لا بد له من محرك ، وإذا كان ههنا شيء يحرك بأن يتحرك ، فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك هو جوهر ، وذاته فعله⁽²⁹⁾ .

فالإله عند أرسطو جوهر أزلي غير متحرك واجب الوجود بذاته لا بد من وجوده فيقول انه « يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر ، اثنان منها طبيعيان متحركان يدرسهما العلم الطبيعي والثالث أزلي غير متحرك واجب الوجود بذاته ، وهو موضوع علم آخر هو العلم الإلهي »⁽³⁰⁾ .

فالقول بوجود محركات لا نهاية لها محال عند أرسطو ، بل لا بد من الوقوف عند محرك أول لا يتحرك هو الأول ، وهو مبدأ الموجودات ، وهو غير متحرك بذاته⁽³¹⁾ ، وهذا المحرك الأول الذي لا يتحرك هو علة حركة العالم .

إلا أن ابن سينا بعد أن يتعرف على هذا الرأي يرفضه ، ويرى انه « من القبيح

(27) ابن سينا : التعليقات ص 70 ، والسورة : سورة آل عمران الآية 18 .

(28) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 29 ص 483 والسورة : سورة فصلت آية 53 .

(29) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 5 .

(30) Row (W.D) Metaphysica, Vol. VIII. 10710 .

(31) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 7 ، 8 ، وأيضاً تلميذوس : شرح حرف اللام ص 14 .

أن يصار إلى الحق عن طريق الحركة⁽³²⁾ ، لأن هذا الدليل انتهى بأرسطو إلى محرك أول لا فعل له معزول عن العالم عزلاً يكاد يكون تاماً ، كما إن هذه الفكرة بخلاف الفكرة الإسلامية التي تجعل من الله فاعلاً للعالم ، أما إله أرسطو فلا يربطه بالعالم سوى العشق والمحبة .

ويعلق ابن سينا على هذا الدليل قائلاً : ان الله تعالى نرفعه عن أن نجعله سبباً للحركة فقط ، بل هو مفيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلاً عن حركة السماء ، فهو الأول ، وهو الحق وهو مبدأ ذات كل جوهر ، وبه يجب كل شيء سواه⁽³³⁾ .

وحاول ابن سينا ان يستفيد من رأى أرسطو عن المحرك الأول ليجمع بين الدين والفلسفة ، فأخذ عن أرسطو خصائص المحرك الأول من وحدة وبساطة وعقل ، وأخذ من الدين ربطه بين الله تعالى والعالم برباط العلة والمعلول فيرى انه تعالى علة كل موجود ، واعطى كل موجود كمال وجوده ، وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه ، ويستشهد في ذلك بالآية القرآنية ﴿ قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾⁽³⁴⁾ .

وإذا كان ابن سينا - ومن قبله الفارابي - رفض دليل أرسطو ، إلا أنه استفاد من تمييز أرسطو بين القوة والفعل في تفرقة بين الواجب والممكن ، وربما يكون الثغاة إلى هذا الدليل راجعاً إلى تمييز سابق عند المتكلمين بين كلمتي الحادث والقديم وهما اللفظان الكلاميان المقابلان للممكن والواجب .

(ب) دليل الفارابي :

اما عن دليل الفارابي فكانت استفادة ابن سينا منه كبيرة الا انه قد نقحه شكلياً ، وقد ذكره الفارابي في العديد من كتبه⁽³⁵⁾ .

ويتلخص هذا الدليل عنده في أن الموجودات على ضربين :
احدهما : إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود .

(32) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 23 ، ويعرض ابن سينا للدليل أرسطو من خلال كتابه الإشارات ص 609 : 611 .

(33) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 26 .

(34) ابن سينا : التعليلات ص 21 ، والسورة : سورة طه آية 50 .

(35) يعرض الفارابي لهذا الدليل لعديد من كتبه ورسائله مثل المدينة الفاضلة ص 6 : 18 كتاب الجمع بين راس الحكيم ص 28 ، فصوص الحكم ص 68 : 70 وأيضاً هيون المسائل ص 56 : 65 .

والثاني : إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود .
ولما كان كل ممكن لا بد أن تتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود ، وبما أن
العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب
الوجود علة الوجود ولا علة لوجوده ولا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع
الأشياء ، وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعينه عين ذاته⁽³⁶⁾ . فإذا كان هذا هو
دليل الفارابي فكيف استفاد منه ابن سينا ؟ وعلى أي صورة قال بدليله ؟

ثانياً : وجود الله عند ابن سينا وعلاقته بوجود الخير

رفض ابن سينا الأخذ بدليل أرسطو القائل بالحركة واعتبار ان الله فقط علة غائية
تتحرك نحوه الكائنات لأن الله عند ابن سينا يعتبر أيضاً علة فاعلة تخرج الموجودات
من حيز الامكان إلى حيز الوجود ، أو بمعنى آخر اخراجها من الشر إلى الخير وهو
الوجود .

ولذا فهو سيعتمد على التفرقة بين لفظي الممكن والواجب لاثبات وجود الله
تعالى ، وهذا الاثبات لا يتيسر إلا بعد معرفة طبيعتي الواجب والممكن ، لذا فقد
شرع في بيان طبيعتهما :

فالواجب هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال⁽³⁷⁾ وهو
الضروري⁽³⁸⁾ الذي يترتب على عدمه عدم كل وجود ، والواجب هو الذي يكون له
دائماً⁽³⁹⁾ وهو الوجود الذي يكون له من ذاته لا من غيره⁽⁴⁰⁾ .

وأما ممكن الوجود ، فهو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في
عدمه ، فهذا هو الذي يعنيه في هذا الموضوع يمكن الوجود⁽⁴¹⁾ ، والممكن هو ما
كان له سبب في وجوده سواء كان قبل الوجود ، إذا فرضناه في الذهن أو في حالة
الوجود⁽⁴²⁾ .

(36) الفارابي : التلخيصات ص 5 ، وأيضاً عيون المسائل ص 57 .

(37) ابن سينا : النجاة ص 224 .

(38) الشهرستاني : الملل ج 2 ص 1703 وأيضاً : OLeary, A rubic thought and its place in history, p. 178 .

(39) ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ص 55 .

(40) ابن سينا : رسالة في الزيارة ص 34 .

(41) ابن سينا : النجاة ص 224 ، 225 .

(42) ابن سينا : الرسالة المرشدة ص 2 .

ويفرق ابن سينا في واجب الوجود بين نوعين : ما يكون واجباً بذاته ، وما لا يكون واجباً بذاته .

اما الذي هو واجب بذاته ، فهو الذي لذاته لا لشيء آخر ، فأى شيء كان يلزم محال من فرض عدمه ، ووجوب الوجود لا يصح إلا لذات واحدة وهو الحق بذاته وهو القيوم⁽⁴³⁾ ، وهو الله تعالى .

اما ما لا يكون واجباً بذاته يمثله ابن سينا بقوله : هو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود ، مثال ذلك الأربعة فهي ليست واجبة بذاتها بل عند فرض اثنين واثنين ، وكذلك الاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، بل عند التقاء القوة الفاعلة بالطبع بالقوة المنفعلة أعنى المحرقة والمحتركة بمعنى انه إذا مست النار جسماً قابلاً للاحتراق ، فمن الواجب أن يحترق بهذه النار ، فالاحتراق ليس له من ذاته ، وإلا لما توقف عن الاحتراق منذ الأزل بل من غيره وهو النار ، فهو إذن واجب بغيره ، وإن كان في الأصل - أي قبل ملاقة النار - ممكناً في ذاته ، أي قابلاً للاشتعال في أي وقت تقترب منه النار .

فكل ممكن الوجود - عند ابن سينا - بشرط لا علته ممتنع ، وبشروط علته واجب⁽⁴⁴⁾ فوجوده لا بشرط علته غير وجوده بشرط علته ، فبأحدهما هو ممكن وبالأخر واجب .

وإذا كان وجوده عن غيره ممكناً ولم يجب ، احتاج وجوده من غيره إلى أن يحصل إلى غيره من غير تسلسل ، لأن التسلسل باطل - كما سنرى - تنتهى من هذا إلى أن الممكن بذاته ، ما لم يجب عن غيره لم يوجد ، وإذا وجب عن غيره كان وجوده عن غيره واجباً عن ذلك الغير ، وواجباً له ، فيكون باعتبار نفسه ممكناً وباعتبار غيره واجباً⁽⁴⁵⁾ .

فهناك ثلاثة أنواع للموجودات :

النوع الأول : هو الممكن بذاته ، ويشتمل على جميع الأشياء التي لا يترجع

(43) ابن سينا : الإشارات ن 4 ف 9 ص 447 .

(44) ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ص 55 ، الإشارات ن 4 ف 9 ص 447 ، وأيضاً البغدادي : المعبر في الحكمة ج 3 ص 23 .

(45) ابن سينا : عيون الحكمة ص 55 ، النجاة ص 55 ، Gilbert: History of Christian Philosophy in the Mid- 227

the ages, P. 307 and, O Leary: Arabic thought and its place in history, P. 178

فيها العدم على الوجود أي أن طبيعتها أن توجد ، وأن لا توجد .

النوع الثاني : هو الممكن بذاته الواجب بغيره ، ويدخل في هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحركات .

النوع الثالث : هو الواجب بذاته ، وهو المبدأ الأول ، أي الله تعالى وهو موجود بلا علة ، بل انه علة للأشياء الأخرى واجب من جميع جهاته ، ويجب أن يكون واجب الوجود لموجود واحد ، فلا يوجد إلا واحد واجب الوجود بذاته⁽⁴⁶⁾ وهو الله تعالى عنده .

وكل ممكن الوجود يحتاج إلى الواجب لتحقيق خيره أي وجوده ، ذلك ان ممكن الوجود لا يتصف بالخيرية إلا عن طريق الجود الذي يفيض عليه من واجب الوجود ، فالواجب هو الذي يعطيها خيرا .

وإذا كان كل ما نراه من أشياء وموجودات تعتبر بحسب تعبير ابن سينا ممكنة الوجود ، فهي تحتاج إلى الله تعالى ليمنحها وجودها أي خيرا ، فهو الذي يخرجها من حيز الامكان إلى حيز الوجود أي يخرجها من الشر إلى الخير فكل ممكن الوجود يحتاج إلى الواجب لتحقيق خيره ، لأنه عنه توجد جميع الموجودات ، وهو منبع لفيضان النور على ما سواه⁽⁴⁷⁾ .

فالله عند ابن سينا هو علة الخير في الوجود لأنه علة إيجادها ، وهو في هذا يتشابه مع أفلاطون الذي يذهب إلى أن الخير (أو الإله) هو علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعاً⁽⁴⁸⁾ .

فهذا الدليل القائم على التفرقة بين الواجب والممكن عند ابن سينا يستخدمه كذلك في التفرقة بين ما هو خير في ذاته ، وما هو به احتمال شر فالله تعالى عنده هو واجب الوجود يرى عن النقص ، فهو خير أما ممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً ، لأن ذاته بذاته لا يجب لها الوجود فذاته بذاته تحمل العدم⁽⁴⁹⁾ ، وما احتمل العدم

(46) . Arberry (A.J.) Avicenna On Theology, P. 30

(47) ابن سينا : رسالة في معنى الزيارة وإجابة الدعاء ص 13 .

(48) أفلاطون : محاورات الجمهورية ، تحقيق فؤاد زكريا ص 250 .

(49) لذا يعتقد ابن سينا القائلين بأن الشيء المحسوس موجود لذاته ، واجب بنفسه ، أو جعلوا في الوجود واجبين ، أو ان وجوب الوجود ضدان ، أو لعدة أشياء . أنظر هذا النقد في الإشارات ن 5 ف 12 ص 531 إلى 545 .

بوجه ما ليس في جميع جهاته بريئاً عن الشر والنقص ، لذا فإن كل ممكن باعتباره في نفسه مقطوع الصلة بالأمر الإلهي في أن يخرج من الامكان إلى الوجود ، هو مستحق للبطان ، وهو غاية الشر ، وإنما يأتي الوجود والخير الذي يخصه من الواجب ، فكل شيء كأنه خلط من شر وخير ، فإنه باعتبار نفسه ناقص لا خير له ، وباعتبار الأول مستفيد الخير بحسب منزلته ومرتبته وقربه من واجب الوجود .

ثم يذهب إلى القول بأن الله تعالى هو وحده علة الخير لأنه هو واجب الوجود هو الطرف الأول لسلسلة العلل والمعلولات التي تمتد نازلة إلى أصغر جرثومة على الأرض ، ذلك ان التسلسل إلى ما لا نهاية باطل ، « كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية ، أو غير متناهية - فقد ظهر انها إذا لم يكن فيها إلا معلول ، احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً ، وظهر انه كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية ، فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته »⁽⁵⁰⁾ وهو علة لا علة لها ، وهو مبدأ لا مبدأ له ، بل هو واجب الوجود ، وقد ظهر انه واحد ، فالكل يرتقى إلى واحد⁽⁵¹⁾ .

وبهذا يكون واجب الوجود هو علة كل موجود ، وقد أعطى كل موجود كماله وهو كمال وجوده ، وهو يحتاج إليه في وجوده وبقائه ، فالله تعالى بناء على هذا الرأي هو علة الخير في الوجود ومنه يستمد كل موجود وجوده وخيره - وسنزيد هذه الفكرة شرحاً أكثر عند الحديث عن الله باعتباره خيراً أقصى تتحرك نحوه الكائنات .

ويستفيد ابن سينا من تفرقه في الأشياء بين الماهية والوجود في إضافة الخير لله تعالى إذ أنه جعل من الله تعالى علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها والوجود هنا هو خير الكائنات وكمالها ، لأن من كمالات الموجودات هو أن توجد ، فالله باعتباره علة فاعلة يمنح الموجودات الممكنة الخير الخاص بها ، وهو إيجادها ، وإخراجها إلى حيز الوجود ، ولذا فقد رفض فكرة أرسطو القائلة بأن الله علة غائية فقط .

فالله تعالى وحده الذي تتحد فيه الماهية والوجود ، اما عدا ذاته ، فالوجود معنى زائد على ماهيته⁽⁵²⁾ عارض من عوارضها ، فهو يحتاج في وجوده إلى علة ،

(50) ابن سينا : الإشارات 4 ف 25 ص 455 ، النجاة ص 235 ، الهداية ص 265 ، عيون الحكمة ص 57 ، وأيضاً الأبي : المواقف ص 266 .

(51) ابن سينا : الهداية ص 265 ، وابن سينا في الإشارات يوضح بطلان تسلسل العلل إلى ما لا نهاية لم يذكر أدلته على ذلك لأننا نعتقد انه بعد من مجال بحثنا 4 ف 11 ص 449 : 452 .

(52) Nisr (S I) An Introduction to Islamic, P. 203

ولما كانت العلل لا يمكن ان تمر بلا نهاية لامتناع التسلسل والدور فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى وهي الله تعالى التي ماهيتها هي عين وجودها .

فابن سينا يستفيد من دليل الممكن والواجب في اثبات مصدر الخير في الوجود أولا ، ثم اثبات كيفية منح الله هذا الخير للموجودات ، وهو ما حدده عن طريق اخراجها من حيز الامكان إلى حيز الوجود ، أي من حيز الشر إلى حيز الخير .

فإذا انتهينا من تحديد طبيعة هذا الخير ، وهي طبيعة ذاته تعالى ، وأن هذه الطبيعة تؤكد هذا الخير فيه انتقلنا بعد ذلك إلى نقطة أخرى يؤكد بها ابن سينا طبيعة هذا المصدر الخير ، وهي صفاته تعالى ، فهي توضح لنا كذلك هذه الطبيعة الخيرة .

الفصل الثاني

صفات واجب الوجود وعلاقتها بالبحث في مشكلة الخير والشر

تمهيد

أثبت ابن سينا في الفصل السابق مصدر الخير ، وحدد هذا المصدر في وجود الله تعالى ، ذلك ان ذاته بما تحمله من وجوب الوجود هو وجود للخير فإذا كانت ذاته تعالى هي خير ، فكل ذلك صفاته خير .

ولذا سنتناول موضوع الصفات الإلهية عنده لأننا سوف نستفيد بها في نقطتين :
الأولى : نعرض الصفات التي تتعرض لطبيعة الله تعالى الخيرة ، حتى نحدد طبيعة هذا الخير المتمثل في ذاته .

الثانية : نعرض الصفات المتعلقة بفعله تعالى في صدور العالم عن الله وهي المقصود بصفات الفعل ، وهذا النوع من الصفات يختلف عن النوع الأول الذي نسميه صفات الذات ، لأن هذا النوع الثاني من الصفات ، وهو المتعلق بفعل الله في إيجاد العالم يبين لنا كيفية إيجاد تعالى للعالم ، وكيف أبدعه ، وإن في إبداعه له وجود للخير ، وكيف نتج عن هذا الخير وجود الشر .

فالصفات التي وصف بها ابن سينا واجب الوجود تؤكد لنا أن علاقة هذا الواجب بالموجودات ليست هي علاقة إيجاد فقط ، بل هي علاقة خير من ناحية أخرى .

أولاً : طريقة ابن سينا في تناول موضوع الصفات

لا تختلف صفات واجب الوجود عند ابن سينا عنها عند سابقه الفارابي ، ولكن

بينما يتناولها الفارابي بأسلوبه الإجمالي المركز ، نجد ابن سينا يتوسع كعادته في الشرح والإفاضة ، نلاحظ هذا عند مقارنة كتابات كل منهما فنجد ان ابن سينا يذكرها داخله في جميع الكتب التي تتناول الجانب الإلهي ، وله فيها عدة تقسيمات تختلف في بعض الكتب عنها في الأخرى ، وهو دائماً يتناولها في شيء من التفصيل والإيضاح .

فالصفات عنده تكون على أربعة أصناف :

الأول : وهي الصفات الذاتية مثل قوله إن الإنسان حيوان أو جسم ، فهذه صفة ذاتية له وشرط في ماهيته ، وليست هذه الصفة له بجعل جاعل .

الثاني : الصفات العرضية كان يوصف الشيء بالبياض لوجوده فيه وهو غير ذاتي له .

الثالث : الصفات الإضافية مثل ما يوصف بانه عالم ، فإن العلم هيئة موجودة في النفس بالإضافة إلى أمر خارج عنها وهو المعلوم ، فهي هيئة تعرض لها الإضافة .

الرابع : مثل ما يوصف الشخص بالأبوة ، فإن الأبوة هي هيئة توجد في الإنسان ثم تعرض لها الإضافة ، فهي نفس الإضافة لا هيئة تعرض لها الإضافة .

والواجب ليس له صفات ذاتية ولا صفات عرضية ، فهو بعيد عن الأول والثاني ، فالصفات التي يتصف بها - الله تعالى - هي الصفات الإضافية ، ولكن لا بد فيها من شرط ، وهو أن تكون الصفة ملازمة للوجود ، فإن المعية هي الإضافة ، وقد يوصف كذلك ببعض الصفات العدمية مثل الوحدة فإن معناه انه موجود ولا شريك ولا جزء له .

وتحدد الصفات عنده إما بطريقة سلبية أو إضافية أو بهما معاً ، أي بالإضافة والسلب ، قائلاً « الأول . . إنما يوصف بعد الأنية - أي الذات - بسلب المشابهات عنه ، وبإيجاب الإضافات كلها إليه »⁽¹⁾ فيذهب إلى أنه تعالى ينبغي أن يوصف سلبياً بنفي كل شبه له بسائر الكائنات ، وإيجابياً بإثبات كل صلة له بها .

والصفات السلبية مثل قوله انه واحد ، فإن الواحد ، يعني به هنا الوجود نفسه

(1) ابن سينا : الشفاء الإلهيات ج2 ف2 م 8 ص 354 ، عيون الحكمة ص 48 ، 59 ، التعليقات ص 166 ، أجوبة عن عشرة مسائل ، المسئلة السادسة ص 81 ، الشهرستاني : الملل ج2 ص 1118 ، ذي بورد : تاريخ الفلسفة في الإسلام وأيضاً : Arberry. (A.J) Avicenna on Theology, P.30 .

مسلوباً عن القسمة والشريك⁽²⁾ ، فالوحدة من صفاته ، ويعني بها ان ليس لها معنى وجودياً ، كما يكون في سائر الموجودات ، بل يكون سلبياً ، وهو انه غير مشارك في وجوده الذي يخصه فإذا قيل انه واحد ، فهو يعني به موجود لا نظير له ، أو موجود لا جزء له . فهذه القسمة تقع عليه من حيث السلب .

وإذا قلنا انه خير ، فإننا نعني به عنده الوجود مسلوباً عن الكون في موضوع ، وهو ليس بجسم ، ولا مادة ولا صورة ولا انقسام في ذاته ، ولا اشتراك لغيره في ماهيته ، ولا يجوز أن يكون له مثل أو ند أو ضد .

وهذه الطريقة في فهم الصفات من جهة السلب أخذها ابن سينا عن المعتزلة الذين يفرقون بين صفات ذات وصفات أفعال ، وعندهم صفات سلب لفظاً ومعنى مثل مخالفة الحوادث وصفات إيجابية لفظاً سلبية المعنى كالقدم .

وهذه الطريقة عند المعتزلة تختلف عن طريقة الأشاعرة الذين يثبتون للباري صفات كما وردت في القرآن ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً⁽³⁾ ، ويفرقون بين الصفة والموصوف ، فالله عندهم عالم بعلم ، وقادر بقدره اما المعتزلة فيفرقون بين صفات الذات⁽⁴⁾ وصفات أفعال⁽⁵⁾ مثل قولهم : ان الله تعالى مريد ، محب ، ودود ، ساخط ، رحمن ، رحيم ، خالق ، رازق ، مصور ، محي ، مميت ، وكلها من صفات الأفعال⁽⁶⁾ .

إما فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا ، فقد أخذوا بطريقة المعتزلة في سلب الصفات وتأثر بها غيرهم من فلاسفة المسيحية مثل انقليس توما الاكروني .

اما الصفات الإيجابية عند ابن سينا فتتمثل في قوله ، انه عقل وعاقل ومعقول وهذا لا يوجب الكثرة فيه ، وانه قادر ومريد ، وغيرها ، فإذا قلنا ان الله قادر ، فمعنى ذلك عنده ان وجود غيره يصدر عنه ، وإذا قلنا انه مريد ، فإنما يعني به ان واجب الوجود مبدأ لنظام الخير كله .

(2) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات . ج 2 م 8 ف 7 ص 367 .

(3) الشهورستاني : الملل ج 1 ص 145 .

(4) القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص 108 ، الأشعري . مقالات الإسلاميين ج 1 ص 165 ، ج 2 ص 508 ، 509 .

(5) القاضي عبد الجبار : المغني ج 2 ص 3 .

(6) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج 2 ص 211 .

وقد يجمع ابن سينا بين الطريقتين معاً ، أي السلب والإضافة ، مثل إذا قيل انه مرید لم یمن من هذا الا كون واجب الوجود مع عقلية - أي سلب المادة عنه - مبدأ لنظام الخیر كله ، وهو یعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفاً من إضافة وسلب ، وإذا قال جواد قصده من حيث هذه الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر ، وهو انه لا ینحو غرضاً لذاته ، وإذا قال له خیر ، لم یمن الا كون هذا الوجود مبرأ من مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل کمال ونظام وهذا إضافة⁽⁷⁾ .

ویجز ابن سينا ذلك كله في قوله ان واجب الوجود فيما عدا انيته ینهی أن یوصف سلباً بنفي كل شبه له بسائر الكائنات ، وإيجاباً بإثبات كل صلة بها ، « فإن كل شيء منه وليس هو مشاركاً لما منه ، وهو مبدأ كل شيء وليس شيء من الأشياء بعده »⁽⁸⁾ .

فالصفة الأولى المحقة لواجب الوجود انه موجود ، ثم الصفات الأخرى تكون بعضها متعيناً في هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها متعيناً في هذا الوجود مع السلب .

والواجب عنده لا تكثر فيه بسبب صفاته ، لأن كل واحد من صفاته إذا حقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه ، فيكون علمه قدرته ، وقدرته علمه ، وهما معاً شيء واحد ، وكذلك سائر الصفات ، فلا توجد صفة من الصفات تؤدي إلى كثرة في ذاته ولا مغايرة له في ذاته ، فهو يسعى دائماً إلى تنزيه الذات الإلهية من كل نقص وكثرة وتغير حتى يحافظ على وحدة الذات الإلهية وهو بهذا يحافظ على اثبات خيرية الله لأن تكثر الذات عنده معناه انه فيه شيء بالقوة ، أي نقص أو فساد ، والله سبحانه یتعالی عن ان تصاب ذاته أو صفاته نقص ، فالذات واحدة ، وكذلك الصفات لا تؤدي إلى كثرة أو إمكان .

ثانياً : مصادر استفادة ابن سينا في موضوع الصفات

تأثر ابن سينا في موضوع الصفات بمصدرين أساسيين ، الأول أرسطو والثاني أفلاطون وأفلوطين ، مع إضافة بعض المؤثرات الإسلامية من خلال نظراته إلى موضوع الصفات عند المتكلمين وشرحه وتعليقه عليها بالإضافة إلى ثقافته الدينية واستشهاده بالكتاب والسنة .

فلأخذ من أرسطو صفات المحرك الأول ، حتى أننا نجد بينهما تشابهاً كبيراً

(7) ابن سينا : الشفاء م 8 ف 7 ص 368 ، النجاة ص 250 ، 251 ، وإيضاً العقاد الشيخ الرئيس ص 77 .

(8) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ص 345 .

وجاءت هذه الاستفادة من خلال شرح ابن سينا لمقالة حرف اللام لأرسطو فأخذ عنه قوله انه واحد ، وان كان لأرسطو نظرية غامضة حول وحدانية الإله حين قال ، بالهة صغار محركين للكواكب والتي حلدتها بأنها خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون⁽⁹⁾ . وان كان ابن سينا حاول ان يدافع عن وحدانية إله أرسطو من خلال شرحه لهذه المقالة حين قال : ليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين ، لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحد أو أن السماء واحدة وهذا حق وقوي⁽¹⁰⁾ .

ثم يمزج هذا الحديث الأرسطي بحديث آخر أفلوطيني فيصف الأول بالإضافة إلى ذلك انه خير محض ، وهذا المزج بين هذين الاتجاهين قد تأثر به من قبله الفارابي حين جمع بين أرسطو وأفلوطين في موضوع الصفات ، وقال جامعاً لهما في صيغة واحدة ، « ان واهب الوجود خير محض ، وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد ، والعاشق الأول هو المعشوق الأول »⁽¹¹⁾ .

ويتابعه ابن سينا في هذا التأثير ، فيقول برأي متأثر فيه بأرسطو أن أول النظام المعقول مرتض أي انه في ذاته لا يمكن أن يكون كمالاً حقيقياً الا وهو له في ذاته⁽¹²⁾ ، والكمال الحقيقي هو الذي يليق به ، وكذلك تأثر به في قوله انه واحد بسيط معقول الذات بذاته ، وفي حديث آخر يظهر تأثره بالأفلوطينية فيقول « كل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض وكمال محض إلا ان الأول وجوده ، وكماله وعلوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شيء آخر »⁽¹³⁾ .

ثالثاً : الصفات التي تتعلق بخيرية الله تعالى

لن نتناول في هذا الموضوع جميع الصفات الإلهية التي يذكرها ابن سينا لأن ما يهمنا هنا هي الصفات التي تتعلق بتوضيح طبيعة خيرية ذاته تعالى ، وكذلك التي تتعلق بموضوع الفصل القادم وهو فعل الله تعالى أو نظرية الفيض ، والصفات التي سنتناولها هي انه واحد ، وانه كامل ، وانه عاقل لذاته ، وعاشق لذاته ، وان وجوده هو

(9) Ross (W.D.) Metaphysica, Vol. VIII, 1074 b .

(10) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 29 .

(11) الفارابي : المدينة الفاضلة ص 8 ، 9 ، وأيضاً فصوص الحكم ص 58 .

(12) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 24 ، 25 .

(13) ابن سينا : شرح الأولوجيا ص 46 .

وجود تام وليس له حالة متظرة وصفة كونه خيراً .

1 - صفة الوحدانية :

لاحظنا في الفصل السابق عندما فرق ابن سينا في الموجودات بين الواجب والممكن ، قال ان الواجب بذاته وهو الله يجب أن يكون واحداً فلا يمكن أن يوجد اثنان واجباً الوجود ذلك ان مرتبته في الوجود هي مرتبة وجوب الوجود وهذه المرتبة له وحده ، فلا يمكن وجود اثنين واجبي الوجود ، أو بمعنى آخر لا يجوز أن يكون وجوب الوجود لشخصين وإلا تعلق وجوده بعلمي كونه ولا كونه ولا ينفك منهما ، فكانا اما معلولين فيكون علة علة إحاطة نفسه وهذا محال ، أو واجبين معاً فيكثر واجبي الوجود ، فإذاً واجب الوجود واحد .

وواجب الوجود لا يتكرر بوجه من الوجوه ، وإن ذاته وحدانية صرف فهو واحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكَم ولا بالمبادئ المقومة له ، ولا بأجزاء المحدود ، وأيضاً هو واحد من جهة أن لكل شيء وحدة محضة وبها كمال حقيقته الذاتية .

فالأول هو واحد من حيث أنه هو المبدأ الأول ، وليس له شيء من المقومات أصلاً ، فذاته واحدة مجردة وبسيطة لا تكثر فيها ، ولا اثنية لها ، فالباري إحدى الذات ، وكذلك إحدى الفعل - كما سيتضح لنا عند عرض نظرية الفيض - فلا تصح فيه الاثنية فهو لا ينقسم ، لأن المعنى الاحدى الذات لا ينقسم بذاته ، فإن انقسم هذا المعنى لم يكن واجب الوجود ، لانه بذاته واجب ولا علة له في وجوده ، فهو إحدى الذات .

2 - صفة الكمال :

ويعنى ابن سينا بهذه الصفة انه تعالى له الكمال الحقيقي الذي يليق به ولا يمكن ان تنوهم كمالاً فوق كماله ، ذلك ان الأول غاية في الكمال ، ولا يوجد في الوجود كمال اكمل منه يقاس به ، فليس وراءه كمال يقاس به كماله ، فلا يتوهم كمال

(14) يحدد ابن سينا هذه الصفة في كثير من كتبه مثل الشفاء م 8 ف 4 : 7 ص 343 ، 370 ، هيون الحكمة ص 57 ، 58 ، الإشارات ص 458 : 473 . الرسا العرشية ص 3 ، رسالة في أجوبة عن عشرة مسائل ص 81 ، الهداية ص 260 : 262 ، وأيضاً . رسالة التبريزية التي يقول فيها واجب الوجود هو مبدع المبدعات ، وهذات لا يمكن أن يكون متكرراً ، ص 87 .

فوقه كماله⁽¹⁵⁾ .

وهو الكمال الحقيقي لانه خال من الامكان والقوة ، وبالجمله النقص والشر ، فإذا كان الله هو الكمال الحقيقي ، فبناء على ذلك هو الخير الحقيقي ، بل هو كذلك مبدأ كل كمال⁽¹⁶⁾ في الوجود . وفي هذا يتفق ابن سينا مع الفارابي في انه لا يمكن أن يكون وجود اكمل وأفضل من وجوده⁽¹⁷⁾ .

3 - صفة كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً :

واجب الوجود عند ابن سينا عقل محض ، لانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه فهو خال عن كل ما هو بالقوة والنقص ، وذاته لها انية مجردة ، أي خالية عن المادة فهو عقل وهو عاقل وهو معقول ، وكل ما يفارق المادة فهو خير ، والله من هذه الجهة أيضاً خير ، لان المادة هي الشر .

والوجود العقلي هو الوجود الذي إذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل ، والذي يحتمل تقبله هو عقل بالقوة ، والذي تقبله بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال ، والذي هو ذاته هو عقل بذاته ، وكذلك معقول محض فهو يعلم انه خير وكمال⁽¹⁸⁾ والذي يعلمه سبحانه - كما سنرى - يوجد فإذا عقل نفسه خيراً وكمالاً فقد وجد الخير والكمال ، وهذه الصفة ستتناولها بشكل أكثر توسعاً من خلال نظرية الفيض حيث ان الإله يوجد العالم عن طريق التعقل ، وكذلك من خلال موضوع العلم الإلهي حينما نتحدث عن نظام الخير في الوجود وان بتعقل الله له يوجد .

4 - صفة كونه عاشقاً لذاته :

ذلك ان ذاته مبدأ كل نظام وخير من حيث هو كذلك ، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض⁽¹⁹⁾ . ولها كان عاشقاً لذاته وكانت الأشياء صادرة عن ذات هذه صفاتها ، أي معشوقة ، فإنه يلزم أن يكون ما يصدر عنه معنياً به ، لانه عاشق ذاته ومريد الخير له⁽²⁰⁾ .

(15) ابن سينا : التعليقات ص 62 .

(16) ابن سينا : الهداية ص 263 .

(17) الفارابي : السياسات المدنية ص 13 .

(18) ابن سينا : الهداية ص 264 .

(19) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 7 ص 363 .

(20) ابن سينا : التعليقات ص 157 .

وكل مدرك لمدرك عنده كمال وخير ملائم فهو عاشق ، أي شاعر بفضيلة مقصورة له مثل للحس حسي ، وللعقل عقلي ، فإذا كان الله مدرك لذاته اشد ادراك وذاته هي خير وكمال فلا بد أن يكون عاشقاً لذاته من هذا المبدأ .

وهو كذلك عاشق ذاته من حيث كونه عاقلاً لذاته ، ومعشوق ذاته من حيث كونه معقولاً لغيره ، فكل موجود ينال منه بقدر ما يخصه من حيث هو مبدأ وجوده ومنبع الخير فيه ، فإن جميع الموجودات عاشقة له ، ولو لم يدرك أكثرها بهذا العشق وهذا ما سنتبينه حين نتحدث عن الله باعتباره خيراً أقصى تتحرك نحوه الكائنات عاشقة لتنال خيرها الخاص بها .

فالباري هو عشق وعاشق ومعشوق ، لأن « كل جمال وملائمة وخير مدرك ، فهو محبوب ومعشوق »⁽²¹⁾ ، وكلما كان الادراك أتم ، والمدرك أشد خيرية كان العشق أكمل ، فادراك الله لذاته هو أتم ادراك ، والله في ذاته هو أعلى الموجودات حصولاً على الخير فهو عاشق لذاته من هذا المبدأ . وواجب الوجود ماهيته عقلية محضة بريئة عن كل ناحية من نواحي النقص فهو مبدأ جمال كل شيء ومصدر بهائه⁽²²⁾ .

وكيف لا يكون عاشقاً لذاته عشقاً تاماً وذاته أشد خيرية من أي شيء غيره ، بل وادراكه لذاته كذلك أتم الادراكات ، فذاته حاضرة لذاته أولاً وأبداً ، فإنه بادراكه لذاته من حيث هو خير تام يكون عاشقاً ، ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقاً ، ومن حيث هو حقيقة خيرية جديرة بأن تحب وتعشق يسمى عشقاً ، فالواجب جل وعلا عشق وعاشق ومعشوق .

5 - واجب الوجود تام وليس له حالة متظرة :

ويعني ابن سينا بهذه الصفة ان واجب الوجود تام الوجود ، أي ليس له شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه ، ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج في غيره مثل الإنسان ، فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه ، وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره بل واجب الوجود فوق التمام ، فهو فقط

(21) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م 8 ص 368 ، 369 ، النجاة ص 245 ، وأيضاً الأب بولس مسعد : ابن سينا الفيلسوف ص 272 .

(22) ابن سينا : الشفاء ص 368 ، وأيضاً حمود غرابيه : ابن سينا بين الفلسفة والدين ص 95 ، 96 .

الذي له الوجود ، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده فائض عنه⁽²³⁾ .

فهو بناء على هذا يملك كل الخير ، وكل خير يكون لأي كائن من الكائنات يكون فائضاً عن خيرية ذاته تعالى وصفاته .

وفكرة هذه الصفة أخذها ابن سينا عن أرسطو وأفلوطين ، فالله عند أرسطو فعل محض لا تخالطه القوة لأن القوة دليل النقص والله كله كمال ، كله فعل ، قاله تام أي كامل ، وهو فعل صرف وفعله ليس ناقصاً ، فكل ما هو له فموجود له بالفعل ، ليس له إرادة منتظرة بل إرادته له ، ولا علم منتظر⁽²⁴⁾ بل هو علم كله ، فكل ماله فله دفعة واحدة ، وبالجمله لا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة فواجب الوجود فوق التمام ، لانه ليس له وجوده فقط بل كل وجود ، « وليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه ، ولا شيء من جنس وجوده خارج عن وجوده يوجد لغيره »⁽²⁵⁾ .

فإذا كان وجوده أتم وجود وأفضله ، فوجوده أعظم خير ، ذلك انه ليس تاماً فقط بل هو فوق التمام ، وهنا يظهر تأثيره بأفلوطين الذي قال ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال .

ويربط ابن سينا بين مرتبة الموجود في الوجود ومرتبته في الخير ، وهذه الصفات السابقة التي يقرر بها طبيعة الله الخيرة ، فلا يوجد خير خارج عنه فهو مبدأ الجمال والكمال والبهاء والعشق والخير ، وهذه الصفة الأخير نجله يتوسع في شرحها ليبرهن أكثر على خيرية الذات الإلهية ، فهو لا يكتفي بوصفه بانه خير فقط ، بل يقول عنه انه خير مطلق .

6 - صفة كونه خيراً⁽²⁶⁾ محضاً :

يصف ابن سينا الواجب بانه الخير المطلق ، وهنا يبدو تأثيره بالأفلوطينية التي تصف الأول بانه هو الخير المحض ، والخير لا يليق بشيء من الأشياء الا به⁽²⁷⁾ .

(23) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 8 ف 6 ص 355 .

(24) ابن سينا : النجاة ص 228 ، وأيضاً الإشارات ن 6 ف 1 ص 548 : 551 ، وقد استفاد ابن سينا هذا القول من الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص 4 .

(25) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 8 ف 6 ص 355 .

(26) المقصود بالخير هنا المعنى الميتافيزيقي وليس المعنى الأخلاقي ، والخير الميتافيزيقي هو الذي يتحقق له الصفات الوجودية ، اما الصفات الطوعية فهي أسباب الشر .

(27) ابن سينا : شرح الأولوجيا ص 46 .

ويكرر ابن سينا نفس المعنى فيقول ان واجب الوجود بذاته خير محض⁽²⁸⁾ والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وهو الوجود .

فالخير في كل شيء هو كونه على أتم انحاء الوجود الذي يخصه ، ولما كان الأول له الوجود الكامل فهو الخير المحض ، ذلك ان الوجود خيرية ، « وكمال الوجود خيرية الوجود ، والوجود الذي لا يقارنه عدم ، لا عدم جوهر ، ولا عدم شيء للجوهر ، بل هو دائم بالفعل فهو خير محض . . . ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته »⁽²⁹⁾ .

وفي هذه الصفة يستخدم ابن سينا طريقته في عرض الصفات وهي طريقة السلب والإيجاب ، فيقول اننا إذا قلنا ان الله خير ، فالمقصود به ان « هذا الموجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة »⁽³⁰⁾ ، وإيجاد وثبوت لصفة الخير ، فكلمة خير محض تعني انه موجود كامل الوجود يرى عن القوة والنقص ، فإن شر كل شيء نقصه الخاص والله تعالى لا يوجد فيه شيء بالقوة فلا يوجد فيه نقص أو شر .

ويطلق ابن سينا لفظ الخير لما يكون نافعا ومفيدا لكمالات الأشياء وواجب الوجود كذلك ، لأنه هو الذي يفيد الكل لا الوجود فحسب ، بل كمال الوجود أيضاً ، هو خير ، لأنه تعالى يؤتي كل شيء خيريته ، فإنه ينفع بالذات والوصال ، ويضر بالعرض والانفصال ويعنى بالمواصلة وصول تأثيره وبالانفصال احتباس تأثيره⁽³¹⁾ .

ويرى ابن سينا ان الله وهو العلة الأولى خير مطلق بذاته ، وخيرية العلة الأولى اما أن تكون ذاتية مطلقة أو مستفادة ، فإذا كانت مطلقة فهو المطلوب ، وإن كانت مستفادة فلم تخل من قسمين :

— اما أن يكون وجودها ضرورياً في قوامه ، فيكون مفيداً علة لقوام العلة الأولى ، والعلة الأولى لا علة لها وهذا خلف .

— اما أن يكون غير ضروري في قوامه ، وهذا محال ، فبقى إذن أن ذاته

(28) ابن سينا : التعليقات ص 103 .

(29) ابن سينا : النجاة ص 229 .

(30) ابن سينا : المرجع السابق ص 251 .

(31) ابن سينا : هيون الحكمة ص 59 .

موجودة ، وموصوفة بالخيرية⁽³²⁾ .

ومن المحال ان تستفيد العلة الأولى خيرية غير ذاتية فيها ولا ضرورة ذلك ان العلة الأولى يجب أن تكون حائزة في ذاتها لكمال الخيرية ، فهي علة لا نقص فيها بوجه من الوجوه ، بل هي خير مطلق من جميع الوجوه⁽³³⁾ .

ويعتقد ابن سينا أن الخير يعشق الخير بما يتوصل إليه من نيله وإدراكه والخير الأول مدرك لذاته بالفعل أبد الدهر ، فإن إدراكه لذاته هو أشد إدراك ، وعشقه للخير الذي هو ذاته أشد عشقاً وأكمله وأوفاه ، فالأول وجوده وكماله وعلوه وبهاؤه من ذاته ولا يشوبه شيء آخر .

والخير المطلق الذي يتحدث عنه ابن سينا يشابه فكرة الصانع الذي تكلم عنه أفلاطون في محاوره طيمائوس⁽³⁴⁾ ذلك ان مبدع الكون في طيمائوس هو مصدر كل وجود وخير في العالم ، بل هو الوجود والخير ذاتهما ولما كان الوجود أو كمال الوجود هو الأمر المنشود إطلاقاً ، كان هو الخير المطلق بالذات ، وهذه العبارة الأخيرة القائلة بأن الأول ليس خيراً فحسب بل خيراً مطلقاً وبالذات⁽³⁵⁾ استفادها ابن سينا من أفلاطون القائل بأن الله في ذاته خير⁽³⁶⁾ واستخدم هذه الفكرة في جوانب كثيرة من نظريته في الخير .

كذلك يذهب أفلاطون في محاورته الجمهورية إلى أن مثال الخير هو منبع أو علة كل خير⁽³⁷⁾ وكل علم ، وهو بهذا يطابق بين لفظي الإله والخير الأعلى وجعلهما لفظاً ومعنى واحداً لمسميين ، فالإله عند أفلاطون ليس خيراً فحسب بل هو الخير بالذات وهكذا تأثر به ابن سينا .

فكل صفة للواجب هي له بالفعل وليس فيها قوة ولا إمكان ولا استعداد فتكون كل صفاته بناء على ذلك خير ولا يدخل فيها شر البتة .

فهكذا ينتهي ابن سينا إلى أن طبيعة الله ذاته وصفاته خير محض ، فماذا عن

(32) ابن سينا : رسالة العشق ص 84 .

(33) ابن سينا : المرجع السابق ص 85 .

(34) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 205 .

(35) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 7 ف 1 ص 305 .

(36) أفلاطون : محاوره الجمهورية - ترجمة فؤاد زكريا ص 68 .

(37) أفلاطون : المرجع السابق بنفس الصفحة .

أفعاله إذن ؟ هل كل أفعاله تسير على الخير والنظام كما كانت ذاته وصفاته أي أنه محال أن يصدر عنه ما قد يوصف بأنه شر ، أم له سبحاته الحرية في فعل الخير والشر ؟ أو أن فعله للخير مقيد بنظام معين ؟ فإذا كان فعله تعالى كما سنرى هو إيجاد العالم ، والعالم يوجد به شر فكيف جاء هذا الشر عن الأول الذي هو خير محض ؟ ، وهذا ما سنتناوله في الفصل التالي .

الفصل الثالث

فعله تعالى وعلاته بوجود الخير عنه

تمهيد

بعد أن وضح ابن سينا أن الله تعالى ذاته وصفاته خير ، تناول بعد ذلك البحث عن طبيعة فعله تعالى وكان هذا البحث عن ذات الله وصفاته مدخلاً ضرورياً للبحث فيما بعد عن كيفية خلقه تعالى للعالم أي صفة فعله تعالى وكيف كان فعله الذي هو للخير أدى فيما بعد إلى دخول الشر إلى العالم ولذا سيحاول ابن سينا في هذا الفصل أن يجيب عن هل يجب على الباري أن يفعل الخير ، أي أنه لا مجال أمامه للاختيار في فعله بين الخير والشر ، أم أنه يفعل ما يشاء سواء أكانت مشيئته وفعله يتعلقان بما كان خيراً أو شراً ؟

أولاً : طبيعة فعله تعالى

لكي يجيب ابن سينا عن هذا التساؤل يأخذ في توضيح معنى الخير والجود ، والتفرقة بينهما ، فيرى أن الشيء الواحد الحاصل في قابل إذا نسب إلى المتفعل كان خيراً وإذا نسب إلى الفاعل كان جوداً ، وعلى ذلك يقدم تعريفه للجود بأنه « إفادة المفيد لغير فائدة ولا يستعيض منها بدلاً ، وإنه إذا استعاض منها بدلاً قيل له مباح ، أو معاوض »⁽¹⁾ .

ويختلف المعنى السابق للخير والجود عما يظنه العامة ، من أن فعل الخير

(1) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات م 6 ف 5 ص 296 .

لإفادة شكر أو ثناء أو صيت هو أيضاً جود ، فيرى ابن سينا ان هذا يعد رأياً خاطئاً ، لأن من يتظر من وراء فعله للخير شيئاً سواء كان شكراً أو ثناء ليس يعد جواداً ، بل هو في الحقيقة معاوض ، لانه « استفاد عوضاً مالياً ، أو عوضاً من جنسه أو من غير جنسه ، وانه صار فاضلاً ومحموداً⁽²⁾ ، وإذا لم يكن فعل هذا الفعل لم يثل هذا الحمد والشكر على فعله .

ولذا فهو يقسم الإفادة إلى قسمين :

أحدهما معاملة والآخر جود ، فالمعاملة أن يعطى شيئاً يأخذ بدله اما عيناً ، واما ذكراً حسناً ، واما فرحاً ، وإما دعاء ، وبالجمله ما يكون للمعطى برغبة أو غرض فانه المعاملة بالحقيقة⁽³⁾ .

وعلى ذلك يكون كل ما يظنه العامة من أفعالهم انه خير هو في الواقع ليس إلا خيراً مظلوناً وليس بالخير الحقيقي ، لأن الخير الحقيقي هو الجود وهو إفادة الغير كما لا في جوهره أو في أحواله ، من غير ان يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه⁽⁴⁾ .

ولذا ينفي ابن سينا صفة الجود على كل من يفعل لغرض ، لأن من يفعل لغرض يكون ناقصاً في ذاته وهو يقسم هذا الغرض إلى قسمين :

— ما يكون بحسب نفسه في ذاته ، فإذا كان أمراً يعود إلى ذاته بفائدة ما ، فلذاته ناقصة في وجودها ، أو في كمالاتها .

— أو ما يكون بحسب شيء آخر في ذاته أو في مصالحه ، كأن يكون ذلك أجمل وأحسن به ، أو أن تجلب إليه ثناء أو شكراً أو غيرهما من الأغراض الخاصة في ذاته من أغراض مأثورة ونافعة ، فيكون صدور مثل هذا الخير عن الموجود ليس عن طبع الخير فيه ، فكان الأولى بالفاعل أن يفيض خيراً على غيره ، لانه أولى به ، وغيره ليس أولى به ، ولانه يرجع في آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ، وحينئذ لا يكون وجوده ذلك الغرض ، ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذاته وكمالات ذاته ومصلحتها ، بل يكون كونه عن ذاته كون الأغراض التي تختص بذاته ، فيعود إلى ذاته لتتال بذلك كمالاتاً وحظاً خاصاً .

(2) ابن سينا : للمرجع السابق ص 296 ، وأيضاً الإشارات ن 6 ف 5 ص 557 .

(3) ابن سينا : التعليقات ص 22 .

(4) ابن سينا : الشفاء الالهيات م 6 ف 5 ص 297 .

ولذا يعتقد أن الغرض المطلوب لذاته هو حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه⁽⁵⁾ ، والدليل على ذلك أنه عند السؤال عن الغرض من فعل ما أو السؤال بلم ، نجد أن السؤال يظل يتكرر حتى يصل إلى الهدف الحقيقي بالذات ، مثال ذلك إذا قيل للفاعل لِم فعلت كذا ؟ فقال لينال فلان غرضاً ، فيقال له ولم طلبت أن ينال فلان غرضاً ؟ فقال لأن الاحسان حسن ، قيل له ولم تطلب ما هو حسن ؟ فإذا أجيب بخير يعود إليه أو شر يتفنى عنه ، وقف السؤال . فالوصول إلى حصول الخير هو الغرض المطلوب بذاته .

اما الأغراض الخاصة للفاعل فهي مثل الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن إلى الغير ، والغم بما يقع من التقصير وغير ذلك من دواعي يذم عليها ، أو تنحط به منزلة كماله فهي ليست بالخير الحقيقي .

وعلى هذا يكون الفرق بين ما يقصده الأول وما يقصده الموجودات ، ان ما يقصده الأول هو الخير الحقيقي ولذا يقال عنه انه جواد ، وما يقصده الموجودات هو خيرات مظلونة ، وعلى ذلك يكون الفرق بين معنى الجود والخير ، هو إفادة الغنى في جميع الحالات عن الإفادة كمالاً ، فيكون ذلك المعنى بالقياس إلى القابل خيراً وبالقياس إلى الفاعل جوداً ، وكل إفادة كمال فإنه يكون بالقياس إلى القابل خيراً ، سواء كان يعوض أو لا يعوض ، ولا يكون بالقياس إلى الفاعل جوداً ، إلا أن يكون لا يعوض ، فهذا هو البيان لحقيقة الخير والجود⁽⁶⁾ ، فإذا قيل ان الله جواد ، معناه انه يفيد الوجود من غير عوض أو غرض من المذم ، أو التخلص من الألم ، ولا يقصد به نفع الغير⁽⁷⁾ ، والله تعالى يفعل الخير لأن الخير مقتضى ذاته ، فكما ان ذاته وصفاته هي خير - كما سبق ان ذكرنا - كذلك كل ما يصدر عن ذاته ، لا بد أن يكون تابعاً لهذه الذات مثل صدور الحرارة عن النار ، أو الضوء عن الشمس ، لأن فعله لذاته لا لداع دعاه إلى ذلك⁽⁸⁾ ، فإذا كانت ذاته خير فكذلك فعله خير .

ثم يعتقد ابن سينا مقارنة بين كيفية صدور الفعل عن الواجب وصدوره عن الإنسان ، فيرى ان كل فعل يصدر عن الفاعل فإنه ينقسم إلى قسمين : اما أن يكون بالذات أو بالعرض ، وما يكون بالذات ينقسم إلى ما يكون طبيعياً أو إرادياً ، وإذا كان

(5) ابن سينا : الشع ، الايهود ص 298 .

(6) ابن سينا : المرجع السابق ص 298 .

(7) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 13 ، وأيضاً الشهرستاني : نهاية الاكلام ص 399 .

(8) ابن سينا : المباحثات ، المسئلة 471 ص 233 .

الفعل يصدر عن علم فإنه لا يكون بالطبع ولا بالعرض فيبقى أن يكون الفعل الصادر عن العلم هو ما يكون فعلاً بالذات وبالإرادة ، وكل فعل يصدر عن إرادة فهو يقسم الإرادة إلى أن تكون اما علماً أو ظناً ، أو تخيلاً ، ويضرب مثلاً على كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة :

مثال ما يصدر عن العلم ، فعل المهندس والطبيب .

مثال ما يصدر عن الظن ، التحرز من خطر .

مثال ما يصدر عن التخيل ، أن يكون طالباً لشيء يشبه شيئاً عالياً ، أو طالباً لشيء يشبه شيئاً حسناً ليحصله لمشابهة للأمر العالي ، أو الأمر الحسن .

ولا يصح أن يكون فعل واجب الوجود بحسب الظن أو التخيل ، لأن ذلك لا يخلو عن الغرض ، والغرض فيه انفعال ، فإن الغرض يؤثر في ذى الغرض⁽⁹⁾ ، وهو يتفعل به ، وواجب الوجود - كما سبق - وذكرنا - واجب من جميع الجهات فلا يصح أن يعلم شيئاً ويشتاقه ويحصله ، فإذا حدث منه غرض لا يكون من جهة انفعاله بالغرض بل لأن إرادته التي هي علم أرادت هذا الغرض ، اما نحن فتختلف الإرادة فينا ، لاننا إذا أردنا شيئاً فاننا نتصور ذلك الشيء ، اما ظنياً أو تخيلاً أو علمياً ، وان ذلك الشيء المتصور موافق لنا ، والموافق هو أن يكون حسناً أو نافعاً ، ثم يتبع هذا التصور والاعتقاد شوق إليه إلى تحصيله ، فإذا قوى الشوق والاجتماع حركت القوة التي في العضلات الالة إلى تحصيله ، ولهذا تكون أفعالنا كلها بغرض ، اما الفعل عند الباري فهو مخالف لفعلنا : فهو لا يكون تابعاً للتخيل ، وكذلك إرادته مخالفة لإرادتنا ، فإن فعله كما قال : كن فيكون⁽¹⁰⁾ . وهذه النقطة سنتناولها بشكل أوسع في الباب الثالث عند مقارنة إرادة الله وفعله للخير بإرادة الإنسان وفعله .

ويوجد ابن سينا بين إرادة الله تعالى وعلمه حتى ينفي الغرض في فعل الخير عن الله تعالى ، ويرى ان الإرادة من جهة العلم هو ان « يعلم أن ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ، ووجود ذلك يجب . . أن يكون وجوداً فاضلاً ، وكون ذلك الشيء خيراً من لا كونه ، ولا يحتاج بعد هذا العلم إلى إرادة أخرى ليكون الشيء موجوداً »⁽¹¹⁾ .

فالعلم في الأول هو نفس الإرادة ، لأن هذه الموجودات على مقتضى ذاته

(9) ابن سينا : التعليقات ص 16 .

(10) ابن سينا : المباحث ص 233 .

(11) ابن سينا : التعليقات ص 17 .

وذاثة تقتضى الصلاح ونظام الخير في الكل ، فهي غير منافية لذاته ، وعلى ذلك يكون ما يصدر عنه من الخير هو مقتضى لخيرية ذاته فذاثة خيرة ، فيكون ما يصدر عنها يقتضى الخير ، فهذه الأشياء مرادة ، ولو كانت منافية لذاته لما أوجدها ، وإذا لم تكن منافية له فهي على مقتضى ذاته ، فكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده⁽¹²⁾ . فعلى ذلك تكون كل الأشياء مرادة لواجب الوجود ، وهذا المراد هو المراد الخالي من الغرض ، فصدور تلك الأشياء عنه مقتضى لذاته المعشوقة له ، فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته وتكون الغاية في فعله ذاته ، ولذا ينفى ابن سينا القصد في الخيرية عن الله تعالى ، فالخير يفيد الخير لا على سبيل قصد ، بل على انه لازم عنه لأن ذاته خير وما يلزم عنه يجب أن يكون خيراً⁽¹³⁾ .

وقد تأثر ابن سينا في هذا القول السابق بأفلوطين من خلال شرحه لتأويلاته ، فيرى ان الخير الصادر عن الله في صدور الموجودات لا ينزل منه منزلة من يقصده ويجعله غاية ويطلب له وجوداً ، بل وجوده وجود يفيض عنه كل وجود على ترتيبه ، أو على ما يعلم هو من الأصلح في وجود كل شيء ، والأصلح لنظام الكل ، ويعلم أحسن ما يمكن أن يكون عليه الموجود أن يكون كذا ، فيصير المعقول عنده من امكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخير موجوداً وسبب عقله لذاته ، وعقله للنظام الفائض في وجود الكل⁽¹⁴⁾ .

فكان فعل الله في إيجاد العالم الحاصل عن الفيض هو فعل لأجل الخير إلا أن هذا الفعل ليس بسبب داع دعاه إلى ذلك ولا غرض إلا نفس الفاعل ، لأن الفيض هو فعل فاعل دائم الفعل ، فهو فعل خال عن الإرادة ، لأن فيض الأول هو على سبيل اللزوم أي أن فعله ضروري لا اختياري فيه .

إلا أننا نرى أن هذا القول من ابن سينا ينال من فكرة الخلق الإسلامية ، وينكر أن يكون الخلق وفعل الخير هو فعلاً اختيارياً محضاً ، فابن سينا هنا قد أخطأ ليس فقط عندما حدد من الحرية الإلهية حين قال ان الله مضطر لأن يوجد العالم ذلك لأنه صادر عن خيريته وطبيعته ، بل حدد كذلك من الإرادة الإلهية التي جعلها عاجزة عن

(12) ابن سينا : التعليقات ص 17 نفس الصفحة .

(13) ابن سينا : المرجع السابق ص 102 .

(14) ابن سينا : شرح الأتولوجيا ص 62 ، ومن المعروف ان كتاب الأتولوجيا هو عبارة عن التاسعة الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين ونسبت خطأ إلى أرسطو .

الاختيار بين إيجاد العالم وعدم إيجاداه .

فهو يعتقد ان الأول إذا قصد شيئاً غيره صار هذا الشيء أعلى مرتبه منه في الوجود ، والمقصود اسماً كمالاً من المقاصد ، بالإضافة إلى أن الباري إذا قصد كون العالم عنه ، أدى هذا إلى كثرة في ذاته ، فالفيض هنا - وهو إيجاد العالم وفعل الله - هو على سبيل الطبع ، بل هو فيض رضي به ، فالأول ، راض بفيضان الكل عنه ، فهو إذن راض بوجود الخير عنه ، وإذا كان ابن سينا يسلب الغاية عن فعل الحق الأول ، ذلك أن الفاعل الذي يفعل لغاية هو غير تام من وجهين .

الأول انه من حيث يفيض وجود تلك الغاية ، فإن ذلك يقتضى كونه مستكماً بذلك الوجود .

والثاني : هو من حيث يتم فاعليته بما هي تلك الغاية ، فإن ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته ، ولما كانت من صفات الباري - كما سبق أن ذكرنا - انه واحد لا كثرة فيه ، ولا شيء قبله ، ولا معه ، فإذن لا غاية لفعله ، بل هو بذاته فاعل الوجود كله .

ويتفق رأي ابن سينا مع رأي الأشاعرة في نفي الغاية عن فعل الله تعالى ذلك انهم رأوا أن الباري خلق العالم وأبدعه ، لا لغاية يستند إليها في إبداعه ، ولا لحكمة يتوقف عليها الخلق ، بل كل ما أبدعه من خير وشر ، ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه⁽¹⁵⁾ فالله لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء ، إذن لا يجب أن يكون فعله لغرض جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، لأنه لو صح ذلك لكان محتاجاً للاستكمال ، والله تعالى يستحيل عليه الاحتياج ، فالله عندهم لا غرض لأفعاله ، إذ ليس يعمته على الفعل باعث ، فلا غرض له في أفعاله ، ولا حامل له ، بل هو علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه⁽¹⁶⁾ .

ولذا ينقد ابن سينا رأي المعتزلة بناء على ما سبق أن قاله في نفي الغرض عن فعله تعالى ، ذلك أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الله تعالى حكيم ، ومعنى الحكيم عندهم هو من لا يفعل فعلاً إلا لحكمة ، فلا يخلو فعل من أفعاله عن صلاح فإن أفعاله على أحكام واتفاق ، فلا يفعل فعلاً جزافاً ، فإن وقع خيراً فخير ، وإن وقع شراً

(15) سيف الدين الأمدى : غاية المرام في علم الكلام ص 244 ، وإذا كان الأمدى جاء بعد ابن سينا إلا أننا نذكره باعتباره ممثلاً للاتجاه الأشعري .

(16) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 397 .

فشر ، بل لا بد أن ينجو غرضاً ويقصد صلاحاً ويريد خيراً⁽¹⁷⁾ .

فيذهب أبو الهذيل إلى أن الإله سبحانه محسن إلى عباده ، وأنه جواد وأنه لا يفعل إلا الخير ، وأنه منزّه عن الظلم والجور ، وأنه خلق الخلق لمنفعتهم ثم رأى أن الإنسان تارة يفعل الشر ، لكن الإله الجواد المنزه عن فعل الشر لا يريد للإنسان إلا الخير .

ويدلل على ذلك القاضي عبد الجبار في أن الله تعالى لا يفعل إلا الحسن أما القبيح فلا يفعله ، فإنه تعالى عالم بقبيح كل قبيح ، وعالم أنه لا حاجة به إلى فعل القبائح ، بل هو غنى عنها ، ومن هذه صفته لا يختار القبائح⁽¹⁸⁾ ، بل يجب عليه أن يفعل الحسن الذي يأتي من ورائه الخير .

ولكن ابن سينا يرفض هذا الرأي الاعتزالي الذاهب إلى أنه يجب على الله تعالى فعل الخير والحسن فيرى أن الله تعالى إذا كان جواداً فهو مستغن عن إفادة الخير لغرض ، أو طلب قصدى لشيء يعود إليه ، فهو يفيد الموجودات خيراً ، لأنه جواد ولا يلزكه أنه يفيض الخير « فما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها ، لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ، فإن ذلك من المحاسن والأمور اللاتقة بالأشياء الشريفة ، وأن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء وإن لفعله لمية⁽¹⁹⁾ » ، فالأول لا لمية لفعله⁽²⁰⁾ .

ويعقب ابن سينا على ذلك أننا إذا قلنا أنه يجب على الله تعالى فعل الحسن نكون ساوينا بين مرادنا ومراد الأول ، « لكن ليس مراد الأول على نحو مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون عنه غرض »⁽²¹⁾ ، ولو كان أمر الله كأمرك لما خلق أبا الأشبال أعصّل الأنياب أحجن البرائن لا يغذوه العشب⁽²²⁾ ، فكيف نحكم بالحسن والقبح أو الخير والشر في فعل الله وقياسنا وحكمنا يختلف عن قياسه وحكمه ، ولذا يقول ابن سينا « اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في

(17) الشهرستاني : المرجع السابق ص 400 .

(18) القاضي عبد الجبار : المختصر ص 205 .

(19) ابن سينا : الإشارات ج 3 ، ص 553 .

(20) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات ج 2 م 8 ف 4 ص 348 .

(21) ابن سينا : المرجع السابق ص 366 .

(22) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 63 .

أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ، ويزكيه ، ويكون تركه ينقص منه ويثلمه»⁽²³⁾ .

وإذا كان ابن سينا ينفي الغرض عن فعل الله تعالى فهو كذلك ينفي غرض الخيرية عن فعل العقول المفارقة ، فليس لها قصد في فعل الخير ذلك انه لا يجوز أن تفعل شيئاً لأجل الكائنات السفلية ، فهي في ذلك تشبه الباري في نفي القصد عن أفعالها ، لأن كل قصد يكون أنقص وجوداً من المقصود، والعالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض والعالي لا غرض له في السافل»⁽²⁴⁾ .

ولكن ليس في نفي القصد في الفعل عن الباري والعقول المفارقة ، ما قد يؤدي إلى نفي العناية ؟ والإجابة على هذا عند ابن سينا ، ان العناية موجودة وغير منفية لأن العناية لا تكون إلا بالمبادئ الأولى فقط ، ثم هذه تؤدي إلى العناية بالكائنات وهي ليست لغرض ، لأن المعلول المستكمل بالعلة محال أن يفيد العلة كمالاً ، فلا يجوز أن يكون شيء من العلل يُستكمل بالمعلول بالذات لا بالعرض ، وانها لا تقصد فعلاً لأجل المعلول وإن كانت ترضى به وتعلمه ، فانه لا يفيد الموجودات خيراً أو عناية مقصودة ، بل لأنه خير بذاته والموجودات لازمة عن ذاته فهي خيرة لا بغرض إفادتها الخير .

ويضرب ابن سينا عدة أمثلة يوضح بها رأيه فيقول : كما أن الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه ، لا ليبرد غيره ، ولكنه يلزمه أن يبرد غيره ، وكذلك النار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لا لتسخن غيرها ، ولكن يلزمها أن تسخن غيرها ، وكذلك القوة الشهوانية « تشتهي لذة الجماع ليتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها ولد ، والصحة هي صحة بجوهرها وذاتها لا لأن تنفع المريض لكن يلزمها نفع المريض ، كذلك في العلل المتقدمة فهناك إحاطة بما يكون علماً بأن وجه النظام والخير فيها كيف يكون ، وانه على ما يكون وليس في تلك»⁽²⁵⁾ ، فانه يفعل الخير لأن ذاته خير ويلزم عن خيرية ذاته خير وعناية ولكنها ليس خيراً وعناية مقصودة - وهو ما سنتناوله بشكل أكثر توضيحاً عند عرضنا لموضوع العناية الإلهية .

(23) ابن سينا : الإشارات جـ 3 ، 4 ن 6 ف 8 ص 560 .

(24) ابن سينا : العروج السابق ص 558 .

(25) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م 9 ف 3 ص 398 ، 399 .

ثانياً : فعله تعالى في إيجاد العالم وعلاقته بصدور الخير والشر

هذا الفعل هو ما يحدده ابن سينا في القول بنظرية الفيض ، وهذه النظرية تبين لنا كيفية صدور العالم عن الله تعالى ، وسوف نستفيد بها في معرفة كيفية انتقال الخير الموجود في ذات وصفات الله إلى موجودات هذا العالم ، وكيف صدر الشر المتعلق بهذه الموجودات عن الخير المتمثل في ذات الله تعالى ، فكما سبق أن ذكرنا انه تعالى هو الخير المحض ، وخير بالذات فكيف صدر عما هو خير بالذات هذا الشر المتمثل في نقص الموجودات وما يتبع عنها من شرور ومفاسد ؟ .

1 - مصادر نظرية الفيض والصدور :

هذه النظرية استفادها ابن سينا من مصدرين أساسيين :
المصدر الأول : مصدر يوناني - أخذها عن أفلاطون وأفلوطين ، والقليل جداً من أرسطو فهو لم يأخذ عنه في هذه النظرية إلا قوله « أن فوق العالم إلهاً ، وإن هناك أفلاكاً ذات حركات مستديرة ، وانها تتحرك تحت تأثير العقول » واما استفادته الكبرى فكانت من أفلاطون وأفلوطين فأخذ قولهما « ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وان الأول يعقل ذاته ويعقل الأشياء على الوجه الكلي ، وان عقله لذاته يولد العقل الأول ، وان العقل يتأمل الأول ويعود إليه »⁽²⁶⁾ . اما تأثره بأفلوطين فقد ظهر من خلال الرسالة النيروزية .

المصدر الثاني : وهو المصدر الإسلامي ، أخذه عن الفارابي الذي استفاده عن اليونانية أو ربما من خلال اطلاعه على رسائل اخوان الصفا المتأثرة بالشرائح الأفلوطيني .

ويعتبر الفارابي أول من أدخل هذه النظرية في الفلسفة الإسلامية ، ذلك ان رسائل الكندي لا تذكر هذه النظرية ، سوى في قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دون ، وبفعل كل شيء فيما دون ، وذلك في رسالته « في الفاعل الحق الأول » ورسالته في « الإبانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد » .

إذن استفادة ابن سينا من الناحية الإسلامية كانت عن طريق الفارابي الذي يذكر هذه النظرية في العديد من كتبه ورسائله⁽²⁷⁾ مثل قوله ، « هذه الموجودات صادرة عن

(26) د . عثمان أمين : شخصيات ومذاهب ص 68 .

(27) الفارابي : المدينة الفاضلة ص 19 : 23 ، حيون المسائل ضمن الثمرة المرضية ص 58 ، 59 ،

التعليقات ص 2 ، وأيضاً السبلات الممنية ص 2 .

ذاته تعالى⁽²⁸⁾ فكانت هذه النظرية عند الفارابي غير ما هي عليه تماماً عند المصدر اليوناني فإيجاد العالم عنده يأتي عن طريق الفيض والتعقل ، فإذا تعقل الأول مبدعه ، صدر عنه عقل الفلك الثاني ، ومن تعقل هذا لنفسه لزم عنه وجود الفلك الأقصى ، ويستمر فيفيض العقلون بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً ، وهكذا يستمر على طريقة مذهب الصدور في المذهب الأفلاطوني الجديد⁽²⁹⁾ .

فالركيزة الأساسية في نظرية الفيض عند ابن سينا هي الجانب اليوناني مضافاً إليها بعض الشروح والإضافات الإسلامية التي أضافها الفارابي وكذلك رسائل إخوان الصفا المتأثرة بنظرية الفارابي في ترتيب الموجودات وإن كانت الصورة التي قد موها عنها تختلف بعض الاختلاف عما نجده عند الفارابي . وإلى جانب هذا أيضاً أضاف ابن سينا بعض تعاليم المنجمين والطبيين لأن هؤلاء كانوا يجدون للأجرام العلوية أفعالاً وآثاراً في هذا العالم .

2 - ماهية نظرية الفيض والصدور :

يعرف ابن سينا الفيض بقوله « الفيض فعل فاعل دائم الفعل ولا يكون فعله بسبب دعه إلى ذلك ، ولا غرض إلا نفس الفاعل » . والفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير⁽³⁰⁾ . أما بقية الموجودات فيستعمل لها كلمة الصدور .

وتستند نظرية الفيض عند ابن سينا إلى ثلاثة مبادئ :

- المبدأ الأول : هذا المبدأ يتعلق بصفة الوجوب عنده ، فقد استفادها من تقسيمه للموجودات إلى ممكن وواجب ، والواجب - هو الله ، والممكن هو الموجودات الممكنة بذاتها الواجبة بالله .

- المبدأ الثاني : ويتعلق بصفة الوحدة ، فواجب الوجود « غير داخل في جنس ، أو واقع تحت حد أو برهان ، بريئاً عن الكم والكيف ، والماهية والالين ، والمتمى والحركة ، لا ند له ولا شريك ، ولا ضد فهو واحد من جميع الوجوه »⁽³¹⁾ فهو بعد اثباته ان الله واحد يذهب إلى القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد⁽³²⁾ فيقول

(28) الفارابي : التعليقات ص 2 .

(29) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 150 .

(30) ابن سينا : التعليقات ص 100 .

(31) ابن سينا : النجاة ص 251 .

(32) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 23 .

« لا يصدر عن الواحد من حيث هو واحد أفعال شتى ، لأن إثبات كثير من الأفعال إلى الأول نقص له ، فإذا كان واجب الوجود بذاته واجباً من جميع جهاته فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه كثيرة ، فالواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد⁽³³⁾ ، أو كما يقول في موضع آخر « الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه أكثر من واحد إلا على الترتيب النازل »⁽³⁴⁾ .

وبدليل هلى ذلك ، باننا لو قلنا صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين لأن الاثنينية في الفعل تقتضي اثنينية في الفاعل ، والذي يعقل بذاته وإن كانت ذاته واحدة فلا يصدر عنها إلا واحد ، ذلك ان الأول إحدى الذات ، وليس هناك ما يمنع « أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها إضافات كثيرة ، مثل الحكم والحال والصفة والمعلول »⁽³⁵⁾ .

- المبدأ الثالث : ويسميه ابن سينا مبدأ الابداع والتعقل ، وفيه يبين كيفية صدور العالم عن الأول ، وإن أول ما وجد هو العقل الأول ، فالإله لا يبدع إلا العقل الأول ، لأنه واحد .

ويفسر مراحل الصدور والابداع بان أول ما يبدع عن الواجب عالم العقل ، ويشتمل على الموجودات الخالية عن المادة والقوة والاستعداد ، وهذه العقول هي خير ليس بها شر ، لأنها خالية عن المادة ، ثم العالم النفسي ، وهو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمادة تمام المفارقة ولا داخلية فيها تماماً ، ولذا فهي أفضل الصور المادية وهي 'مدبرات الأجرام الفلكية' ، ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوة سارية في الأجسام ملازمة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكنات . . ، وبعدها العالم الجسماني وهو ينقسم إلى اثري وعنصري⁽³⁶⁾ .

وقد تأثر ابن سينا في قوله ان الأول يبدع عقلاً بأفلوطين ، الذي قال ان الواحد لا يصدر عنه إلا اقنوم ثان هو العقل وليس جسماً ، لأن كل جسم مركب من صورة وهيولى ، وهما محتاجان إلى علتين أو علة ذات اعتبارين ، وإذا كان كذلك استحال

(33) ابن سينا : النجاة ص 276 ، الشفاء الالهيات ج2 م 2 ف 9 ص 405 ، الإشارات ن 6 ف 9 ص 647 الشهرياتي : المائل ج2 ص 1121 ، وأيضاً دي بور : تاريخ الفلسفة ص 181 .

(34) ابن سينا : تفسير الصمدية ضمن جامع البديع ص 27 .

(35) ابن سينا : الشفاء م 9 ف 4 ص 406 ، وأيضاً النجاة ص 277 .

(36) ابن سينا : الرسالة التبريزية ص 88 .

صلاهما معاً عن الله تعالى ، لما ثبت انه ليس فيه تركيب ، إذن فالصادر عن الأول هو جوهر عقلي⁽³⁷⁾ ، فأول ما خلق الله تعالى جوهر روحاني هو نور محض ، وقد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الإلهيين والأنبياء عليهم السلام كما قال الرسول ﷺ « أول ما خلق الله تعالى العقل »⁽³⁸⁾ .

فالباري يبدع الأشياء بذاته لا بتوسط غير ذاته ، بل يبدع العقل بذاته ولما تجلى للعقل عقله ، وعقل ذاته عقل منها كل شيء دفعة واحدة لا يطلب ولا يفكر .

فالإله إذا تعقل ذاته صدر عنه فعل أول ، أو عقل هو عقل محض ، « وهو أول العقول المفارقة ، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجزم الأقصى »⁽³⁹⁾ .

أما تفسير ابن سينا للكثرة المشاهدة في العالم ، انه ليس سببها من الله تعالى ، بل هي تبدأ من العقل الأول ، ذلك انه ممكن الوجود بذاته واجب بالأول فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، وليست الكثرة التي له عن الأول ، بل بسبب ذاته لأنه يعقل الأول ، ففي ذلك كثرة ، ولذا تنسب إلى العقل الأول ثلاثة تعقلات :

أحدها : تعقله لخالفه تعالى .

الثاني : تعقل أن ذاته واجبة بالله تعالى .

الثالث : انه يعقل كونه ممكناً بذاته⁽⁴⁰⁾ .

فهو بتعقله لخالفه يصدر العقل الثاني ، ويعقل ذاته باعتباره واجب الوجود فيصدر النفس الكلية ، وهكذا بالنسبة لبقية العقول السماوية إذ يصدر عنها عقل ونفس وجسم فلك .

فالعقول المفارقة كثيرة العدد إلا أنها ليست موجودة معاً عن الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول ، ثم تتلوها العقول ، لأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي نفس وعقل دونه ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود⁽⁴¹⁾ .

والقول بوجود ثلاثة أشياء منها النفس ، قد تأثر فيه ابن سينا بأفلاطون وقال بها

(37) ابن سينا : الإشارات 6 ف 41 ص 659 .

(38) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس ص 5 .

(39) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م 9 ف 4 ص 404 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل ج 2 ص 1121 .

(40) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس ص 15 .

(41) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 9 ف 4 ص 406 ، النجاة ص 277 ، وأيضاً الهداية ص 275 .

ليبين خيرية الإله ، ذلك ان النفس إنما هبطت إلى الوجود لخيرية الباري ، فإن الله لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس ليكون هذا العالم حياً ذا عقل ، لانه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم عظيماً متقناً في غاية الاتقان أن يكون غير ذي عقل ، ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليس له نفس ، لهذه العلة أرسل الباري إلى هذا العالم النفس الكلية لتسكن فيه ، ثم أرسل أنفسنا لتسكن في أجسادنا ، ليكون عالمنا هذا تاماً وكاملاً وعلى مثال العالم العقلي في التمام والكمال⁽⁴²⁾ . فكذاك يفعل ابن سينا عندما لا يكتفي بالقول في الفيض والصدور انه يصدر عنه فلك وعقل بل أضاف إليهما وجود النفس كزيادة للخير في الوجود .

فقد أخذ ابن سينا في تفسير وجود العالم بتفسير الفارابي مع تعديل قصد به أن تشتمل هذه النظرية على تفسير لوجود النفس أيضاً ، كما أضاف إليها مبدء في تقسيم الموجودات إلى ممكنة وواجبة ، فالمعقول والنفس والأجرام السماوية تنفص وفقاً لهذا المبدء ، ولكن هذه النظرية أدخلت عنده اتجاهاً أكبر ، فأخذ في شرح أكثر لها ، وضرب العديد من الأمثلة لتوضيحها ، فكانت هذه النظرية أكثر شهرة على يده ، فهو وإن كان قد أخذها عن الفارابي فحافظ على المبادئ والطريقة وعدد المعقول والأفلاك وطبيعتها ، لكنه وضع بعض النقاط وعمقها ، فجاءت أكثر انسجاماً⁽⁴³⁾ ذلك ان الفارابي قد جعل الفيض يصدر مثني مثني ، اما ابن سينا فقد جعله يصدر ثلاثاً ثلاثاً ذلك انه ما دام العقل والاحداث شيئاً واحداً ، فينبغي أن يصدر عن كل عقل ثلاثة فيوضات متدرجة في الشرف والرتبة ، لا اثنان كما كان عند سابقه .

وقد عدل ابن سينا عن الأخذ برأي أرسطو في أصل الكون ، لأنه وجد فيه عيباً ظاهراً من ناحيتين :

— أمسك أرسطو عن الكلام في أصل الكون .

— كما انه لم يتحدث إلا حديثاً موجزاً عن الله وعلاقاته بالعالم والإنسان⁽⁴⁴⁾ .

(42) أفلاطون : محاورات فيلون - تحقيق د . علي سامي النشار وآخر من 248 ، 249 .

(43) لا اتفاق بناء على رأي هذا مع ما ذهب إليه أميل برهية في كتابه - تاريخ الفلسفة ، العصر الوسيط - ترجمة جورج طرابيش من 124 ، حين يقول ان ابن سينا لا يضيف إلا نلراً يسيراً إلى ميتافيزيقا الفارابي ، لأن النظرية كانت عند ابن سينا أشمل وأكثر وضوحاً وتفصيلاً عما كانت عند الفارابي ، بل حاول ابن سينا أن يعطي أسماء إسلامية لمراتب المعقول فكانت النظرية أكثر تطوراً عنده من الفارابي بالإضافة إلى استخادته من العلوم الفلكية .

(44) عثمان أمين : شخصيات ومذاهب من 67 .

فأراد ابن سينا أن يكمل هذا النقص بالقول بنظرية الفيض ، فهو وإن اتفق مع أرسطو في أن للإنسان مكانه في الكون ، وهو على حدود عالَمين ، عالم الأجسام وعالم الأرواح ، إلا أن الجديد هو أن الكون يصدر عن الواحد الأول بطريقة العلة الخالقة المؤثرة ، فهذه النظرية سد ابن سينا ثغرة في مذهب أرسطو ، وهو الله في جهة والعالم في جهة ، فجاءت هذه النظرية حاملة لتفحاحات من نظريته الصوفية .

فابن سينا لم يقلد أرسطو تقليداً أعمى ، حتى إن ابن طفيل قد ذكر ، إن في كتاب الشفاء أشياء كثيرة لم تبلغنا عن أرسطو⁽⁴⁵⁾ ، فقد أضاف ابن سينا هذه الأشياء إلى فلسفة أرسطو ، في محاولة منه للتوفيق بين الفلسفة والدين كما فعل الفسارابي قبله .

فالصدور يليحاز ، إن الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول وهذا العقل الأول بما يعقل الأول يتبع عنه وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته توجد صورة الفلك الأقصى ، وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته ، وجود جرمية الفلك الأقصى .

وهذه العقول تفعل ما تفعل عن طريق وسط ، وهي لا تتجاوز مادتها ، بل تفعل ما تفعل بتوسط مادتها ولا بد لها من نفس تؤثر بتوسطها ، وهكذا في كل العقول ، حتى يصل إلى العقل العاشر ، وهو العقل الفعال الذي يحرك الفلك الأخير الذي هو أقرب الأفلاك إلينا ، وهو المسيطر على العالم الأرضي ، فكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك ، حتى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا .

وإذا كانت هذه النظرية قد عرفت بنظرية العقول العشرة ، تبعاً لعدد الأفلاك على حسب ما قرره بطليموس في كتابه « المجسطى » ، لكن ابن سينا استفاد من النظريات الفلكية التي جاءت بعدها ، فقال إن هناك عشرة عقول منها تسعة لعالم السموات ، وواحد لعالم الأرض ، وإلى جانبها تسع نفوس فلكية هي التي تفسر الحركة ، وصلة الله تعالى بالعالم .

وعندما نمصل إلى العقل الأخير يتوقف الفيض ، لأننا أصبحنا في عالم الأساطيسات الأربعة ، وعالم الكثرة وهو مقابل العالم الإلهي ، أي عالم الكون والفساد في مقابل عالم الأبدية .

(45) ابن طفيل : رسالة حي بن يقظان ص 63 .

وأخر ما يفيض عن الواحد هو المادة ، لكن هذه المادة هي مبدأ صوري ، وهنا يعود ابن سينا إلى رأي أفلاطون الذي يرى ان الله يعقل ضرورة ، وعقله هو كل ما هو كائن ، فالحقيقة عند ابن سينا كما هي عند أفلاطون ، حقيقة المشال ، أو الفكرة والصورة⁽⁴⁶⁾ .

ونظرية العقل عند ابن سينا ، مثلها عند الفارابي تتوقف عند العقل العاشر ولكن ما يثير الدهشة ان هذه النظرية قد توقفت عند هذا العقل ، ولا يبين لنا سبب التوقف ، وإن كان أتى ببعض الأدلة إلا أنها ليست كافية أو واضحة وهذا ما دعا ابن خلدون إلى القول بأن هذا المذهب باطل « فاستندهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترتي إلى الواجب ، ما هو إلا قصور » .

وهذا العقل هو ما يسميه الفارابي وابن سينا بروح القدس ، ويسميه المتكلمون المتأثرون به بالروح الأمين ، وهو مصدر المعرفة الإنسانية الذي يتلقى منه الفلاسفة والأنبياء العلم عن طريق الكشف ، أو الاشراف .

فهذه النظرية استخدمها ابن سينا لكيفية تفسير صدور الكثرة عن الوحدة إلا أن هذه النظرية قد تعرضت لنقد شديد من الغزالي وكانت من أهم أسباب هجومه على الفلسفة والفلاسفة ، وقد وضعها الغزالي في مصاف التعاليم الزائفة ، وخاطب صاحبها مع أصحاب المذاهب الفاسدة فقال « ما ذكرتموه تحكيمات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، ولو حكاها الإنسان في نومه عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه »⁽⁴⁷⁾ .

وبسبب هذه النظرية وغيرها حاول الغزالي هدم الفلسفة ، مما أدى بآبن رشد إلى نقد هذه النظرية ، وبيان انها ليست من الفلسفة حتى يعيد لها ما حاول الغزالي هدمه ، فيقول « والعجب كل العجب ، كيف خفى هذا على أبي نصر ، وابن سينا ، لانهما أول من قال هذه الخرافات ، فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة⁽⁴⁸⁾ » ، ويرى انهما لو فهما كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطو لما تأدوا إلى هذا الهذيان ، وتلك الخرافات .

والذي دعا ابن رشد إلى الهجوم على هذه النظرية سببان :

(46) حنا الفاعوري : تاريخ الفلسفة ص 255 .

(47) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص 146 .

(48) ابن رشد : تهافت التهافت ص 65 ، وأيضاً د . العراقي : المنهج النقدي ص 223 ، 224 .

أولهما : ان هذه النظرية تعد خروجاً على آراء أرسطو ، ومزجاً بآراء أفلاطون وأفلاطون في محاولة من ابن سينا للتوفيق بين الفلسفة والدين .

ثانيهما : ان هذه النظرية كانت السبب في الهجوم الذي شنّه الغزالي على الفلسفة وإن كان ابن رشد لا يرى في التسليم بما جاءت به نظرية الفيض مساساً بقدرة الله تعالى ، وإرادته ، ولكنه أخذ عليهما القول بصدور المبادئ السماوية بعضها عن بعض ، فقال : « وإما ما حكاه ابن سينا عن صدور هذه المبادئ بعضها عن بعض ، فهو شيء لا يعرفه القوم »⁽⁴⁹⁾ . فنظرية الصدور كما يرى ابن رشد لم تكن معروفة عند قدماء الفلاسفة .

ولذا فقد رأى ان في قول ابن سينا أن الفاعل الواحد لا يصدر عنه إلا مفعول واحد ، أدى إلى صعوبة إدراك كيفية وجود الكثرة ، لأن قولهم ان الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولهم ان الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة ، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد ، إلا أن يقولوا ان الكثرة التي في المفعول الأول ، كل واحد منها أول ، بيد أن هذا لا بد أن يؤدي بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة⁽⁵⁰⁾ . ويرى ابن رشد لحل هذا الأشكال أن نقول « ان العالم صدر عنه واحد وان الواحد سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة »⁽⁵¹⁾ .

كما انه يرى ، انه ليس هناك احتياج إلى صدور أو لزوم حتى نقول ان الفعل الواحد صدر من فاعل واحد ، بل يمكن القول بالعلة والمعلول . بان نقول أن المعقول علة العاقل ، فلا يمنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أن يكون علة لموجودات شتى من جهة ما يفعل من أنحاء شتى ، وذلك إذا كانت العقول تتصور على أنحاء شتى من جهة ما يفعل من أنحاء شتى ، وذلك إذا كانت العقول تتصور منه على أنحاء مختلفة من التصور⁽⁵²⁾ . كما يذكر ابن رشد طرقاً أخرى لتفسير صدور الكثرة عن الوحدة⁽⁵³⁾ .

ولكننا نرى ان العوامل الحقيقية التي حملت ابن سينا إلى القول بهذا المذهب

(49) ابن رشد : نهات التهاات ص 186 .

(50) ابن رشد : المرجع السابق ص 65 ، وأيضاً . العراقي : المنهج النقدي ص 220 .

(51) ابن رشد : نهات التهاات ص 297 .

(52) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة مجلد 3 ص 1948 .

(53) د . العراقي : المنهج النقدي ص 224 ، وهو يحدد طرق لابن رشد في تفسير الكثرة في جدول مبين ص 225 .

يمكن رده إلى أمرين :

الأول : إمكان رد هذا المذهب لنظرية الاتيثاق إلى حدود العقيدة الإسلامية .

الثاني : انه كان يساوره مفهوم قائل ان الجواهر الحقيقية فعالة ، وإن فاعلية الوجود كانت تحدث ظواهر وموجودات ، وأنه لم يكن من حيث النتيجة شيء غير طبيعي في كون أعلى العقول تحدث موجودات أعلى أيضاً .

وتعتبر هذه النظرية ما هي إلا محاولة من ابن سينا للتوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي مضافاً إليها تأثيره بالمسلمات العلمية والفلكية السائدة في عصره .

3 - تفسيره لصدور الشر عن الخير الذي هو الله تعالى :

يرى ابن سينا حسب النظرية السابقة إن العالم والمادة يصدران عن الله تعالى سواء كان بواسطة . أو بغير واسطة ، فالسؤال إذن كيف يصدر العالم بما يظهر فيه من شرور ، بل كيف تصدر المادة التي هي شر لأنها إمكان وقوة عن الله تعالى الذي هو خير مطلق محض ؟

نجد إن من المذاهب السابقة مثل المانوية ذهبت في الإجابة عن مصدر الخير ومصدر الشر إلى أن هناك إلهين ، إله يصدر عنه الخير وهو يختلف عن إله آخر يصدر عنه الشر ذلك إن اعتقادهم ان مبدأ الكائنات وكل ما في العالم من خير وشر ، ونفع وضر ، ليس هو إلا امتزاج النور والظلمة ، فما يحصل من الخير فيضاف إلى النور ، وما يحصل من شر فيضاف إلى الظلمة⁽⁵⁴⁾ .

إلا أن ابن سينا كفيلسوف مسلم لا يستطيع القول بالهين ، إلا أنه قد استفاد منهم في تفرقة بين ارجاع الخير إلى مصدر والشر إلى مصدر آخر ، ذلك ان الله فيما يرى هو خير محض ومطلق وهو واجب بذاته ، والشر ليس مرده إلى طبيعة الله تعالى بل إلى ما يصطبغ به الوجود من قوة وكثرة وإمكان ، فلو كان هذا الوجود واجباً بذاته ، لكان كله خيراً ولكان جوهرأ واحداً وبسيطاً لا يشتمل على كثرة أو نقص أو إمكان .

فنظرية الفيض التي قال بها تذهب إلى أن العقل الأول يشتمل على إمكان وكثرة ، وبهذه الطريقة استطاع أن يفسر نشأة الكثرة عن الله ، فالله بسيط ولكن الكثرة جاءت من العقل الأول ، ومن طبيعة الامكان الداخلة فيه ، لأن هذا العالم - كما سبق

(54) سيف الدين الأمدى : غاية المرام في علم الكلام ص 206 .

ان ذكرنا عند التفرقة بين معنى الواجب والممكن - هو واجب بالله ممكن بذاته ، ولولا هذا الامكان المتدرج في طبيعة العقل الأول لما تولد الشر .

فالامكان أصل الشر في الوجود ، وهو امكان قديم متدرج في الوجود ، ونحت الخير ، فكلما ازداد الوجود نقص الشر ، وكلما ازداد الامكان نقص الخير ، وهكذا يزداد الشر بازدياد النفوس ، والكرات السماوية ، ويكون أكثر في عالم الكون والفساد .

فالشر إذن - فيما يذهب ابن سينا - ينشأ من زيادة الامكان في الوجود ، لذا فهو يقسم الأمور الممكنة إلى ثلاثة أقسام :

— أمور تجوز أن تكون خالية من الشر فهي خير على الإطلاق .
— أمور لا تكون فاضلة فضيلتها ، إلا بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادماتها .

— أمور فيها الشر إما على الإطلاق وإما بحسب الغلبة⁽⁵⁵⁾ .

ونجد ان هذا القسم الأخير - الذي لا خير فيه ، أو الغالب فيه ، أو المساوي له شر - ليس له وجود ، لأن الشر هو عدم وجود ، فإذا وجد لم يكن وجوداً .

واما القسم الأول الذي هو خير على الإطلاق ، فقد تحقق وجوده في العقل الأول والجواهر العقلية المفارقة .

ويبقى القسم الثاني وهو القسم الغالب في وجوده خير وليس يخلو عن شر ، فكان بالأحرى له أن يوجد ، ذلك أن لا كونه أعظم شر من كونه ، ولذا فوجب فيضانه عن الأول ، فإن منع الخير الكثير تحرزاً من شر قليل هو شر كثير ، ولذا وجب أن يوجد عالم الكون والفساد وأن يصدر عن الأول ، بما فيه من مادة - وسنعرض لهذا بشكل أكثر من خلال الباب الثاني - « فإذا كان المقصود من الفيض إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد ، وإلى ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالنوع ، فلو أفيض

(55) ابن سينا : الإشارات 7 ف 23 ص 731 ، الشفاء الإلهيات م 9 ف 6 ص 421 ، الرسالة العرشية ص 17 وأيضاً الشهرستاني : الملل ج 2 ص 1138 ، وإذا كان ابن سينا يقسم الأمور الممكنة إلى ثلاثة أقسام إلا أن د . محمد عبده في تعليقه على كتاب الهداية لابن سينا يقسم هذه الأمور إلى أربعة أقسام ، 1 - ما غايته الذاتية شر ولا يعرض أن يتبعه خير ما ، 2 - ما غايته الذاتية شر ويعرض أن يتبعه خير ما ، 3 - ما غايته الذاتية خير ولا يعرض أن يتبعه شر ما ، 4 - ما غايته الذاتية خير ويتبعه أن يعرض له شر ما ص 287 .

الوجود على أحد النحوين لم يكن الوجود مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكنة ، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد⁽⁵⁶⁾ ، وسنرى عند الحديث عن العناية الإلهية أن وجود عالم الكون والفساد لا يمنع من القول بوجود العناية وهو الأبلغ في الامكان .

ولكن لماذا وجد العالم على نمط يحوي الامكان ؟ أليس من الممكن أن يفيض عن الله خيراً مطلقاً فقطظ ؟

لا محل لهذا السؤال في فلسفة ابن سينا ، لانه لم يقل بوجود جوهر واحد مطلق ، بل قال بوجود جواهر كثيرة تصدر عن المبدأ الأول وتحتاج في تكثرها إلى افتراض الامكان مندرجاً فيها ، وعلة ذلك أن العالم في نظره داخلياً في مقولة الامكان وعلاقته بمبدعه كعلاقة الممكن بالضروري ، إلا أن هذا الامكان هو إمكان أزلي وليس حادثاً في زمان معين .

فالأول كامل في جميع أفعاله ، ولا يدخل أفعاله خلل البتة ، ولا يلحقه عجز ولا قصور ، ولو توهم متوهم ان العالم يدخله خلل أو يتعقب اثتلافه ونظامه انتفاض ، لوجب من ذلك أن يكون غير تام القدرة والحكمة والعلم - تعالى عن ذلك - إذ قدرته سبب العالم وسبب بقاءه ونظامه ، وهذه الآفات والعاهات التي تلحق على الأشياء الطبيعية ، إنما هي تابعة للضرورات⁽⁵⁷⁾ أي للامكان المتدرج فيها .

فإن كان ينتج من الصدور قليل من الشر ، فإنه ينتج عنه كثير من الخير ، فالخير والكمال يفيض من الله على العقول ، ويقل كلما ابتعدت العقول عن المبدأ الأول ، ذلك ان العقل الأول يفيض من الله فيضاً ضرورياً وهو أكثر العقول جمالاً ، وأقواها ابداعاً ، وأشدّها حباً ، لانه أقرب العقول من الله وعن العقل الأول يفيض العقل الثاني فكلما ابتعدت العقول عن المبدأ الأول ضعف كمالها ، ونقص خيرها ، إلا أنها تشترك في الابداع لاشتراكها في صفتي الوجود والعقل ، ولولا ذلك لما أبدع الإله عقلاً ، ولا أبدع العقل نفساً .

فالواجب يؤثر في العقول ، والعقول تؤثر في النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية ، والأجرام السماوية تؤثر في هذا العالم الذي تحت فلك القمر ،

(56) ابن سينا : شرح الاثولوجيا ص 61 .

(57) ابن سينا : التعليقات ص 62 .

والعقل المختص بفلك ما تحت القمر يفيض النور ، والإنسان يهتدي به في ظلمات
طلب المعقولات مثل إفاضة الشمس على الموجودات الجسمانية لتدركها العين .

ثالثاً : الله تعالى باعتباره خيراً أقصى

إذا كانت نظرية الفيض عند ابن سينا تمثل لنا كيفية صدور العالم عن الله عن
طريق الحركة الهابطة المتقلة من الله تعالى أي من العالم العلوي إلى العالم
السفلي ، فمع هذه الحركة الهابطة توجد حركة أخرى صاعدة تمثل حركة عشق من
الموجودات إلى العالم الذي يعملوها .

ويستفيد ابن سينا من فكرته عن اعتبار الله علة غائية تتحرك نحوه الكائنات ،
ليفسر لنا كيفية انتقال الخير منه ، باعتباره خيراً أقصى تحرك نحوه بقية الكائنات
سواء كائنات العالم العلوي بعقولها وأنفسها وأفلاكها ، أو كائنات العالم السفلي أو ما
يسميه بعالم ما تحت فلك القمر .

ولكي يجب عن كيفية هذا الانتقال ، نجده يعتمد على فكرتين متصلتين ،
الأولى فكرة الحركة ، والثانية فكرة العشق⁽⁵⁸⁾ ، وهما مرتبطتان ذلك ان « العشق
الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما ، والشوق حركة إلى تتيم هذا
الابتهاج »⁽⁵⁹⁾ .

فالله تعالى فعله الأول انه يعقل ذاته ، التي هي مبدأ لنظام الخير في الوجود ،
وهذا العقل لا ينتقل من عقل إلى عقل ، لأن الحركة مستحيلة في الموجود الأول ،
وكذلك لا ينتقل من معقول إلى معقول ، بل هو عقل واحد يعقل نظام الخير ، فالذي
يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد ، واشتياق ، فهو الغاية والغرض الذي إليه ينحو
المتحرك ، وهو المعشوق ، والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق⁽⁶⁰⁾ .

(58) فكرة العشق هذه أفرد لها ابن سينا رسالة خاصة كتبها للفقير عبد الله المعصومي الذي كان أفضل تلاميذه ،
وكان يقول عنه « هو مني بمنزلة أرسطو من أفلاطون : تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ، ص 102 ،
والعشق اصطلاح ابتدعه ابن سينا ليدل على ما كان يجري في الفلسفة من تعريفها بأنها « محبة الحكمة » ،
كما بين أفلاطون ذلك في محاورة المادية ، ولكن ابن سينا غير اصطلاح الحب إلى العشق ، لأن العشق ،
أثري وأعمق ، وقد استخدم أفلاطون لفظ الحب ليكون طريقاً إلى الخير الذي هو عنده منبع كل وجود ،
وكذلك فعل ابن سينا الذي جعل العشق طريقاً إلى الوصول للخير الذي هو كمال كل شيء .

(59) ابن سينا : الإشارات 8 ف 18 ص 782 .

(60) ابن سينا : الشفاء الإلهيات ج 2 م 6 ف 5 ص 287 .

والله هو غاية العشق ، لأن كل غاية هي خير ، وواجب الوجود ، لما كانت الغاية فيما يصدر عنه كمال الخير المطلق ، كان هو الغاية في الخلق ، وكل شيء ينتهي إليه كمال قال ﴿ وإن إلى ربك المنتهي ﴾ (61) .

ولكن الله تعالى عند ابن سينا ، هو المحرك دون أن يتحرك (62) ، لأنه لا يقصد غرضاً خارجاً عن نفسه لأنه يجمع في ذاته كل الكمالات ، فلا يوجد كمال خارج ذاته ليس له - وهو ما سبق ذكره في صفة الكمال الله .

وإذا انتقلنا إلى الموجودات ، فنجد أنها تحتاج إلى قصد وحركة وإرادة ، ولكنها تختلف في درجاتها ، وعن هذه الحركة يذكر ابن سينا أن العقول المفارقة تحتاج في تعللها إلى قصد وإرادة ، كما أن « كل دائم حركة بإرادة فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة إليه ، حتى كونه متفضلاً أو مستحقاً للمدح ، - أما الله ... ففعله - أجل عن ذلك ، ففعله أجل من الحركة والإرادة » (63) .

ثم يقسم أنواع الحركة إلى ثلاثة أنواع : الحركة الطبيعية التي ترد الجسم إلى مكانه الطبيعي عندما يعتمد عنه ، والحركة القسرية التي تحدث ابتعاد الجسم عن مكانه الطبيعي ، أو تمنع من رجوعه إليه ، والحركة الإرادية الخاصة بالموجودات الحية ، والتي يقوم مبدؤها في القوى المحركة للنفس ، وحركة الأفلاك من هذا النوع الثالث .

ثم يذهب إلى أن الحركة الطبيعية هي حركة مستقيمة ، لأنها ترد الأجسام إلى أماكنها بطريقة مباشرة ، ولذا لا تكون الحركة المستديرة كحركة الأفلاك غير قسرية : وبما أنه لا يوجد ما يدل على كونها قسرية ، فإننا نستنتج من هذا أن الأفلاك تتحرك بحركة اختيارية .

وحركات الأفلاك شبيهة بحركات النفوس ، لأن الفلك شبيه بالإنسان وهو كما قال حيوان مطيع لله تعالى (64) ، وكما أنه له نفس تحركه ، فكذلك له عقل يديره ، إلا أن المحرك القريب للأفلاك ليس طبيعة ولا عقلاً بل هو نفس ، وفي هذا يقول : ليس

(61) ابن سينا : التعليقات ص 62 ، والسورة سورة النجم : الآية 43 .

(62) ابن سينا : شرح حرف اللام ص 26 ، وهو في ذلك متأثر غير أرسطو الذي يترفع بالله أن يكون سبباً للحركة فقط ، بل يرى أنه مفيد وجود كل جواهر يمكن أن يتحرك فعلاً عن حركة السماء ، فهو الأول وهو الحق .

(63) ابن سينا : الإشارات ن 6 ف 7 ص 559 .

(64) ابن سينا : النجاة ص 258 .

محرك الأفلاك القريبة قوة طبيعية ، ولا عقلاً ، بل نفس ، اما محركها البعيد ، فعقل .

ويرى ابن سينا ان السبب في أن محرك الأفلاك القريب هو نفس ، ومحركها البعيد هو عقل ، انه إذا كان المحرك القريب عقلاً ، كان ذلك يدعو إلى تغير حقيقة العقل ، ونحن نعلم ان المعقولات ثابتة لا تتغير ، اما النفس فتتبدل مفاهيمها وإرادتها ، وهي علة الزمان تتخيل الحركة والتغير ، اما العقل فلا يتغير لانه مفارق للمادة ، فالنفس تحرك جسم الفلك كما تحرك نفس الإنسان جسده ، وهي تحرك الفلك لتجعله مستعداً لقبول الخير .

وقد استفاد ابن سينا هذا القول من القدماء الذين ذهبوا إلى أن لكل محرك واحد معشوقاً ، وان لكل كرة محركاً يخصصها ، ومعشوقاً يخصصها ، فيكون لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ، ولها بسبب الجسم تخيل ، أي تصور للجزيئات وإرادة للجزيئات ، ويكون ما تعقله من الأول وما يعقله من المبدأ الأول الذي يخصه القريب منه مبدأ تشوقه إلى التحرك ، ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا ، وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يشبه به⁽⁶⁵⁾ .

وهذا القول يأخذ به ابن سينا ويعتقد ان كل متحرك نحو عاشقه يحتاج إلى مبدأ وغرض عقلي يعقل به الخير المطلق ، ويكون له ذات مفارقة وكذلك مبدأ للحركة وهو مبدأ جسماني ، ويضرب مثلاً لذلك بالحركة السماوية بانها نفسانية تصدر عن نفس مختارة⁽⁶⁶⁾ .

وكذلك النفوس الإنسانية يمكن أن تترك هذا العشق ، وان تتجه نحو الخير المطلق ، فالعشق الخاص بالموجودات الروحانية ، والنفوس الإنسانية والسماوية هو عشق عقلي مراد⁽⁶⁷⁾ .

فالحركة تكون حركة من الموجود لاستكمال وجوده ، مثل حركة الفلك التي هي حركة عقل يشق إلى مصدره الأول ، وكذلك تكون كل حركة شوقاً إلى مصدرها وهو الله أو الخير المطلق ، فالحركة الفلكية تتحرك شوقاً إليه وطلباً للتشبه به في

(65) ابن سينا : الشفاء م 9 ف 3 ص 401 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل ج 2 ص 1134 .

(66) ابن سينا : الشفاء ص 401 .

(67) لويس جاردييه : التصوف السنوي - ترجمة الاهواني ص 12 .

الكمال ، فهي إذن حركة على سبيل العشق والاستكمال⁽⁶⁸⁾ .

وعلى ذلك فكل مبدأ حركة ، لا يخلو إما أن يتوجه نحو شيء محدود أو يتوجه نحو دور يحفظه ، وكل منه إليه مطلوب طبع المتحرك أو إرادته ، وذلك كمال المريد ، لكل حركة نحو مبدئها الأول كانت لكمال⁽⁶⁹⁾ وخير .

فالعشق مبدأ كل حركة في الوجود ، فالنفوس السماوية لا تحرك أجرامها الفلكية الا لتتال من وراء ذلك كمالاً ، فلولا تعشقها للكمال والخير لما حركت أفلاكها ، ولولا رغبتها في الخير لما جهدت نفسها في الدوران ، وهكذا كل واحد من الهويات المدبرة لما كان بطبعه نازعاً إلى كماله الذي هو خيرية هويته ، المنبعث عن هو الخير المحض نافراً عن النقص الخاص ، ظهر أن لكل واحد من الموجودات المدبرة عشقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً .

وهذا العشق الذي لهذه الموجودات هو الذي يحقق لها وجودها ، ذلك ان العشق هو سبب الوجود لها ، ولذا يقسم ابن سينا الموجودات إلى أنها مرتبة تحت أمور ثلاثة : اما أن يكون فائزاً بخاصية الكمال أو مصاباً بنهاية النقص أو متردداً بين الحالتين حاصل الذات على مرتبة التوسط بين الأمرين ، والنوع الثاني غير موجود وهو ما يكون كله شر ، ويبقى النوع الأول والثالث فتكون الموجودات الحقيقية اما أن تكون موصوفة بالكمال ، أو موصوفة بالتردد بين الكمال والنقص أو الخير والشر . فإذا جملة الموجودات لا تعري عن ملايسة كمال ما وملابستها له بعشق ونزوع في طبيعتها بل ما يوجد هو أن تكون متاحده لكمالها ملازمة له .

فوجود العشق ضروري للموجودات عند ابن سينا وأن من الحكمة الإلهية أن أوجدت هذا العشق في الموجودات لأنه تعالى من حكمته وحسن تدبيره ان غرز فيها عشقاً كلياً حتى تصير بذلك مستحفظة لما نالته من فيض الكمالات الكلية ونازعة إلى الاتحاد بها عند فقدانها ليجري به أمر السياسة على النظام الكلي ، « فواجب إذ وجود هذا العشق في جميع الموجودات المدبرة وجوداً غير مفارق البتة »⁽⁷⁰⁾ .

ويقول ابن سينا أيضاً في موضع آخر ، « فإذا نظرت في الأمور وتأملتها وجدت

(68) ابن سينا : رسالة في الزبارة ص 34 .

(69) ابن سينا : عيون الحكمة ص 50 .

(70) ابن سينا : رسالة العشق ص 69 .

لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً يخصه وعشقاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال ، وشوقاً طبعياً أو إرادياً إليه إذا ما فارقه ، رحمة من العناية الأولى على النحر الذي هي به غناية . فهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً⁽⁷¹⁾ .

ويحدد ابن سينا درجة العشق بأنها تتناسب مع درجة الخيرية ، فكلما ازدادت الخيرية استحقاقاً استحق المعشوقية ، وازدادت الماشقية للخير⁽⁷²⁾ . فانه أكثر استحقاقاً للمعشوقية لانه أكثر خيراً فكما ان الله الغاية في الخيرية فهو أيضاً الغاية في المعشوقية⁽⁷³⁾ ، والله تعالى أكثر استحقاقاً للمعشوقية من العقل الأول ، لانه خير أعلى وكمال مطلق ، والعقل الأول أكثر معشوقية من العقل الثاني وهكذا .

فالحركة التي يقصدها في انتقال الخير من الله تعالى إلى الموجودات هي حركة من العاشق نحو المعشوق الذي هو أكمل منه فإن « السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه »⁽⁷⁴⁾ .

فالخير هو غاية حركة الأفلاك والنفوس ، وهنا يبدو تأثير ابن سينا بأفلاطون فيأخذ عنه ان الله الذي هو الخير هو غاية النفوس البشرية ، وغاية الحركات السماوية⁽⁷⁵⁾ ، والأفلاك تتحرك إليه ، وإلى المثل الأعلى الذي هو مثال الخير عند أفلاطون ، وهي تتحرك حركات مستديرة على سبيل التسبيح لأمر الله تعالى كأن حركاتها عبادات قدسية⁽⁷⁶⁾ . وهذه الحركات شبيهة بحركات المجوس حول النار ، كلما تحركوا شعروا برغبة في الكمال ، وحاجة إليه فهم يفنون أنفسهم في الحركة من غير أن يدركوا الخير ويصلوا إليه ، ويتحدوا به كأن الخير المطلق حد نهائي .

فالخير بذاته معشوق ، ولولا ذلك لما نصب كل واحد منا أن يشتبه أو يتوحي ، أو يعمل عملاً ، فلولا أن الخيرية بذاتها معشوقة ، لما اقتضت الهمم على إثثار الخير ، فالخير بحسب تحديد ابن سينا لماهيته ، هو « ما يشوقه كل شيء في حله ، ويتم به وجوده ، أي رتبته وطبقته من الوجود كالإنسان مثلاً والفلك ، فإن كل

(71) ابن سينا : الإشارات ن 8 ف 19 ص 787 ، 788 .

(72) ابن سينا : رسالة العشق ص 71 .

(73) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(74) ابن سينا : الإشارات ن 6 ف 30 ص 624 .

(75) ماجد فخري : الفلسفة الإسلامية ص 205 .

(76) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 9 ف 2 ص 390 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل ج 2 ص 1131 .

واحد منهما يتشوق من الخير ما ينبغي له وما ينتهي إليه حله ثم سائر الأشياء على ذلك⁽⁷⁷⁾ .

فالخير عاشق للخير ، لأن العشق ليس في الحقيقة إلا استحسان الحسن والملائم وهذا العشق هو مبدأ النزوع إليه عند غيبوته إن كان مما يباين ، والاتحاد به عند وجوده ، فكل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع إليه⁽⁷⁸⁾ ، لأن الخير في كل شيء هو كونه على أتم أنحاء وجوده الذي يخصه⁽⁷⁹⁾ .

فكل موجود عند ابن سينا ينال من المعشوق الأول - أي الله - بقدر ما يستطيع أن يدركه من خير وكمال ، ذلك أن كل من يلزم ويعرف الخير ، فإنه يحشقه ، فالنفوس المتألهة تعشق العلة الأولى ، وكذلك النفوس البشرية والملكية ، لأن تحقيق كمالها يكون بتصور المعقولات على ما هي عليها بحسب طاقاتها تشبهاً بذات الخير المطلق⁽⁸⁰⁾ .

ويحدد ابن سينا لكل موجود عشق غريزي فيه ، ولا يختلف في ذلك عقول ونفوس وأفلاك العالم العلوي أو النفوس البشرية ، بل إن الصورة والمادة أيضاً لهما عشق غريزي ، هذا العشق المتمثل في رغبة كل موجود في نيل كماله ، وهذا الكمال يتمثل في التشبه وتعقل ما هو أعلى منه ، والتشبه به بمقدار الامكان ، والتشبه هنا المقصود به هو تعقل ذاته في كمالها ، فيصير مثله في أن يحصل له الكمال الممكن في ذاته كما حصل لمعشوقه⁽⁸¹⁾ .

ثم يحدد ابن سينا بعد ذلك عشق وكمال كل موجود بما يتفق مع ما ينزع إليه وما يكون موافقاً لطبيعته :

فكمالات العقول المقارنة مناسبة لطبيعتها ، فهي تشارك المبدأ الأول في

(77) ابن سينا : التعليقات ص 77 ، النجاة ص 229 ، الشفاء ص 353 ، وأيضاً يوسف كرم : العقل والوجود ص 127 ونجد أن هذا التعريف للخير وهو « ما يتشوق كل شيء في حده » استلزمه ابن سينا من أرسطو الذي يعرف الخير بقوله « هو ما يشترقه الكل من ذوي الفهم والحسي » الفارابي : مسائل متفرقة ص 180 ، وكذلك تأثر برأي الفارابي الذي يعرف الخير بقوله « إن الخير ما يتشوق كل شيء في حده ويتم وجوده » الفارابي : التعليقات ص 12 .

(78) ابن سينا : رسالة العشق ص 71 .

(79) ابن سينا : شرح الاثولوجيا ص 46 .

(80) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات م 9 ف 2 ص 389 .

(81) ابن سينا : رسالة العشق ص 85 .

كمالها وفي إفاضة الجود ، وهي تملك منذ القدم أعلى درجات السعادة ، ومن حصل على ما تقتضيه طبيعته من الكمال لا يشاقق إلى اكتساب آخر ، ومع ذلك فإن العقول المفارقة تعشق المبدأ الأول ، لأن طبيعتها لا تخلو من الامكان .

وكمال النفوس المتألّهة يكون بأن يصدر عنها صور عقلية قائمة بذواتها ، ويتم ذلك بالله تعالى وبمعرفته⁽⁸²⁾ ، أما عن العشق الخاص بهذه النفوس فهو غير مفارق لها البتة ، لأنها لا تخلو من حالتي الامكان والاستعداد ، فالعشق فيها يحقق كمالها .

أما عن كمالات النفوس الفلكية ، فهي تحريك الجواهر العلوية لاستيقاظ عالم الكون والفساد تشبهاً بذات الخير المطلق ، وهي تأتي هذه التشبيهات لتحوز بها القرب من الخير المطلق ، ولتستفيد منه الفضيلة والكمال⁽⁸³⁾ .

وأما النفوس البشرية فلما كان لها حال الاستعداد ، فلها عشق غريزي إلى معرفة المعقولات التي هي كمالها ، كما أن كمالات النفوس البشرية هي صدور الفضائل البشرية عنها ، فكل موجود له عقل له عشق غريزي في ذاته للحق المطلق أولاً ، ولسائر المعقولات ثانياً .

ولا يوقف ابن سينا العشق الغريزي على الموجودات التي لها عقل فقط ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك بل أن عشق الخير وإدراكه لا يتوقف على الموجودات التي لديها إدراك ، بل يرى أن موجودات عالم الكون والفساد ، مثل الأجسام الجامدة ، والصور النباتية لها أيضاً عشق غريزي ذلك أن العشق هو سبب كمالها ، فهو يحرك المادة نحو كمالها الذي هو عشقها لصورتها ، فالعشق الغريزي فيها ظاهر بوجهين :

أحدهما : ما نجد من ملازمتها موضوعها ، ومنافاتها لما يستحب عنه .

الثاني : ما نجد من ملازمتها كمالاتها ، وموازعتها الطبيعية متى حصلت فيها وحركت الشوقية إليها حتى باينتها كصورة الأجسام ، ومثل ميل النبات إلى تحقيق صورته ، وما يؤدي به إلى الحصول على الماء⁽⁸⁴⁾ .

فالمادة بها عشق غريزي نحو الصورة وكمالها هو الحصول على صورتها ذلك أن الصورة خير ، وكمال الوجود هو كمال الخير ، ولا خير في المادة إلا بما يفيض

(82) ابن سينا : المرجع السابق ص 86 .

(83) ابن سينا : المرجع السابق ونفس الصفحة .

(84) ابن سينا : المرجع السابق ص 73 .

عليها من واهب الصور ، وهي تعشق الصورة والعشق هو علة الابداع كما هو سبب البقاء ، فإذا كانت المادة أشبه بالمرأة الفتيحة كلما انكشف قناعها غطت ذمائمها⁽⁸⁵⁾ ، فالصورة هي القناع الذي يكسب المادة جمالاً ، وهي تعشق هذا القناع لأنه كمال وخير ، « لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً يفضيه ، وعشقا إرادياً وطبيعياً لذلك الكمال⁽⁸⁶⁾ » ، كذلك الأعراض فعشقها ظاهر في ملازمتها الموضوع أيضاً ، وذلك بين عند ملابستها الأضداد في الاستبدال بالموضوع ، فإذن ليس تعري شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي في طباعه⁽⁸⁷⁾ .

فلكل موجود من الموجودات عشق غريزي ، هو سبب وجوده ، ولولا هذا العشق لما حصل الموجود على شيء من الكمال ، وبالعكس يقال ، ان في كل واحد من الموجودات عشق غريزي لكماله . وبهذا الكمال يتم لهذا الموجود خيرته ، وبما انه لا يوجد أكمل من العلة الأولى ، فهي إذن معشوقة من الجميع .

ويرى ابن سينا أن الخير المطلق يتجلى لماشقه ، ولكن تختلف درجات التجلي باختلاف الموجودات وبحسب درجتها من الكمال . وهنا يعرض لقول أرسطو قوله⁽⁸⁸⁾ : « علة بذاته للخير والكمال بحسب الامكان » ومعناه ان امكان الخير والكمال في الموجودات عنه مختلف فإن إمكان الخير والكمال في العقول والأبديات ، هي بخلاف امكانه في الكائنات الفاسدة ، وكل شيء يقبل الخير والكمال بحسب ما في حده⁽⁸⁹⁾ . ويرى ابن سينا ان عبارة « اكمل ما في الامكان » تشبه بعض أقوال الصوفية ، وهو ما يعرف عندهم بالاتحاد⁽⁹⁰⁾ .

والخير فيما يذهب ابن سينا متجمل بذاته لجميع الموجودات ، ولو كانت ذاته محتجبة عن جميع الموجودات غير متجمل لما عرف ولا نيل منه الخير ، فهو بذاته متجمل ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه ، ولا حجاب إلا في

(85) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة رسالة العشق ص 73 .

(86) ابن سينا : الإشارات ن 8 ف 9 ص 787 ، 788 .

(87) ابن سينا : رسالة العشق ص 73 ، وهو هنا يذكر العشق في البسائط الغير حسية ، وكذلك في النفوس النباتية والنفوس الحيوانية .

(88) ان المقصود بقول ابن سينا بكلمة (قوله) هو قول أرسطو ، وان كان من العسير تحديده في أي كتاب من كتب أرسطو كانت هذه العبارة لقصرها وعدم تمامها ، التعليقات ص 124 .

(89) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(90) ابن سينا : رسالة العشق ص 87 .

المحجوبين ، والحجاب هو القصور والضعف والنقص ، وليس تجليه إلا حقيقة ذاته⁽⁹¹⁾ .

ولكن كيف فسر ابن سينا وسيلة الموجودات لنيل عشقها من الخير المطلق ؟ وللإجابة عن هذا ، يذهب ابن سينا إلى أن الموجودات تنال خيرها من الأول ، وذلك بأن تشبه به في الغاية وليس الفعل ، مثال ذلك الأجرام الطبيعية إنما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبهاً بالله في غايتها وهو الأبقاء على مواضعها الطبيعية ، وإن لم تشبه به في مبادئ هذه الغاية وهي الحركة⁽⁹²⁾ .

كذلك الجواهر الحيوانية والنباتية ، تفعل أفعالها الخاصة بها تشبهاً بالله في إبقاء أنواعها وأشخاصها وقدرتها ، وإن كانت لا تشبه به في مبدأ هذه الغايات ، كالجماع والتغذي⁽⁹³⁾ .

والنفوس البشرية تفعل أفعالها العقلية والعملية الخيرية تشبهاً به في غاياتها بأن تكون عادلة وعاقلة ، وإن لم تكن تشبهه في مبادئ هذه الغايات كالتعلم وما شاكله⁽⁹⁴⁾ .

والنفوس الإلهية الملكية كذلك تتحرك ، وتفعل أفعالها تشبهاً به في إبقاء الكون والفساد والحرق والنسل ، وفي كون القوى الحيوانية ، والنباتية والطبيعية والبشرية متشبهة به في غايات أفعالها دون مبادئها ، لأن مبادئها إنما هي أحوال استعدادية قوية ، والخير المطلق منزّه عن مخالطة الأحوال الاستعدادية القوية ، وغاياتها كمالات فعلية⁽⁹⁵⁾ .

إذن ما يربط الموجودات بالله تعالى هو عشقها لنيل خيرها وكمالها بالتشبه به على حد إمكان كل موجود ، وذلك عن طريق الحركة الهابطة والصاعدة تمثل الحركة الأولى حركة الجود الإلهي الذي يفيض على الكائنات ، وتمثل الحركة الثانية العشق

(91) ابن سينا : رسالة العشق ص 88 ، وهذا الإله عند ابن سينا يشبه إله إنعوان الصفا في أنه مبدع الوجود ويفيض الوجود ، وهو متجل لجميع الموجودات ، ولولا تجليه لم يكن وجوداً ، ولم يكن خيراً ، وهو راض عن فيضان الكل عنه هائل لنظام الخير في الوجود ، د . جميل صليبا : الدراسات الفلسفية ص 139 .

(92) ابن سينا : رسالة العشق ص 89 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل ج 2 ص 1131 .

(93) ابن سينا : رسالة العشق ص 89 .

(94) ابن سينا : المرجع السابق ونفس الصفحة .

(95) ابن سينا : المرجع السابق ص 90 .

الذي يحرك الكائنات صاعداً لنيل الخير ، فالتيار الأول يتناقص بهبوطه من الملأ الأعلى ، والثاني يتزايد بصعوده من الأرض ، ليرتبط الوجود كله برباط الخير والعشق .

فإذن ما يربط الموجودات بالله تعالى عند ابن سينا هو علاقة الخير وهناك علاقة أخرى بينهما وهي علاقة العلم ، وهذه العلاقة تتضمن أيضاً جانباً آخر من عرض وجهة نظر ابن سينا في الخير والشر وهو ما سنعرضه في الفصل القادم .

الفصل الرابع

مشكلة العلم الإلهي وارتباطها بالبحث في الخير والشر

تمهيد

رأينا فيما سبق ان ابن سينا يتفق على وجود الخير والشر في العالم ، ويحدد الظواهر والأبعاد التي يظهر ان فيها ، ومصدر كل منهما ، ثم يتساءل عما يوجد في العالم من ضرور وفساد ونقص ، هل يعلمها الله تعالى أو لا يعلمها ؟ وإذا كان يعلمها فكيف أوجدها ؟ وإذا كان أوجدها - بطريق مباشر ، أو غير مباشر - فكيف يتفق وجودها مع ما يعرف من وجود العناية الإلهية؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات سنعرض لرأي ابن سينا في مشكلة العلم الإلهي وصلة علمه بوجود الخير والشر ، لنرى هل يختلف ذلك إذا كان الله تعالى يعلم بعلم كلي ، أو علم جزئي ، أو يعلم بالعلمين معاً ، لنرى علاقة ذلك بتفسيره لوجود الخير والشر ، ونرى تعليله لوجود الشر على الرغم من وجود العناية أو العلم الإلهي - لأننا كما سنرى فيما بعد أنه يوحد بين كلمتي العناية والعلم الإلهي .

ولكن قبل أن نعرض لرأي ابن سينا عن العلم الإلهي وما يليه من حديث عن العناية وصلتها بالخير والشر ، سنعرض في البداية آراء السابقين عليه في هذا الموضوع ، لنرى وجهة نظرهم ، ومدى تأثير ابن سينا بهم واختلاف وجهة نظره عنهم ، ونعرف السبب في قوله برأي جديد يختلف إلى حد ما عن آراء السابقين عليه .

أولاً : الآراء السابقة على ابن سينا في العلم الإلهي وموقفه منها

يجد ابن سينا نفسه إزاء ثلاثة آراء في العلم الإلهي :

الرأي الأول :

وهي نظرية أفلاطون ويتبعه فيها أفلوطين ، القائلة بأن المبدأ الأول الواجب من جميع جهاته هو فوق كل وصف ، وخاصة الوصف بالعلم ، وسبب رفضهم أنصاف الله بالعلم ، هو أن تقرير هذه الصفة سيؤدي إلى القول بالثنائية في الله ، وهي ثنائية الذات والموضوع ، أو العالم والمعلوم ، وعلى ذلك يكون الله غير عقل ، وإنما وضعوا العقل في مرتبة أقل من مرتبة الإله ، أو كما فعل أفلوطين بأن وضع الله تعالى في مرتبة الأقسام الأول ، واطلق عليه الواحد ، ووضع العقل في الأقسام الثاني الذي يصدر عن الأول أو الواحد .

وإذا كان أفلاطون ذهب إلى أن علمه تعالى بغيره ، صورة مجردة عن المواد غير قائمة بشيء من الموجودات ، لكنه يقول أن بين العالم المحسوس ، والعالم المعقول ، عالماً آخر يسمى عالم المثل ، ليس في تجرد الموجودات ولا في مقارنة المادة ، وكل كلي وكل جزئي من الخارجيات فلها صورة مجردة ، هذه الصورة الكائنة في ذلك العالم هي الحاضرة عند الله أزلاً وأبداً ولا يعترئها التغير .

ومن المؤكد أن مثل هذه النظرية لم تكن تقبل من فيلسوف إسلامي ، ذلك أنها تنهض إلى الانفصال التام بين العالم الإلهي ، وبين عالم الموجودات ، ولذا فلا نجد لهذه النظرية أثراً في قول ابن سينا بالعلم الإلهي .

الرأي الثاني :

وهو مخالف للرأي الأول ، وهو رأي أرسطو ، القائل بأن الله عقل محض يتحد في العقل والمعقول ، فمعقوله هو ذاته ولا شيء غير ذاته ، ولكن هذا العقل لا يحفل ما يوجد في الخارج ، لأنه كما قال هناك أمور خير لها أن لا تبصر ، وإن أمور العالم أقل من أن يعقلها الله تعالى ويضاف إلى رأي أرسطو هذا ، رأي الفارابي ،

الرأي الثالث :

وهو الرأي الإسلامي ، ويتضمن ما جاء به الإسلام ، وما ذكره القرآن الكريم من أن علمه تعالى يشمل كل شيء ، فلا يعزب عن علمه شيء في السموات

والأرض ، ويتضمن كذلك ما قال به المتكلمون من ان الله يعلم الكلبيات والجزئيات ، وأن علمه تعالى شامل الكون كله بأفق تفاصيله .

فهم يثبتون صفة العلم الإلهي ، ويستدلون في استدلالهم على آرائهم بالكثير من الآيات القرآنية ، ولن نتناول في عرضنا لأرائهم اختلافهم حول صفة العلم الإلهي ، هل هي عين الذات كما قال المعتزلة ، أم هي زائدة عن الذات كما قال الأشاعرة ، وإنما سنتناول وجهة نظرهم عن العلم الإلهي حول معرفة الله تعالى للموجودات ، هل تتم بمعرفة جزئية جزئية من الجزئيات المتغيرة ، أم أنها معرفة كلية للقوانين التي تجري عليها الأمور العامة .

1 - الموقف الجدلي الإسلامي من مشكلة العلم الإلهي

سنتناول في عرض هذا الموقف لوجهة نظر المعتزلة والأشاعرة باعتبارهما أهم الفرق الكلامية :

(أ) رأي المعتزلة :

إذا كان للمعتزلة فيما بينهم أفكار واتجاهات مختلفة ، تختلف باختلاف أصحابها ، فإن الغالبية منهم يتفقون على ان الله يعلم الموجودات كلها ، علماً قديماً أزلياً .

أما عن صفات هذا العلم فهو « علم أزلي بما سيكون ، ونسبة ذاته أو وجه عالميته إلى المعلوم الذي سيكون ، كنسبته إلى المعلوم الكائن الموجود ، والعالم منا بما سيكون عالم على تقدير الوجود ، وبما هو كائن عالم على تحقيق الوجود ، فالمعلومات بعلم واحد جائز تقديراً وتحقيقاً ، وعندهم يجوز تقدير بقاء العلم ويجوز العلم الواحد بمعلومين ، ولا إستحالة فيه شاهداً وغائباً⁽¹⁾ ، وهذا رأي «معمّر» : يرى معمّر إن الله تعالى محال ان يعلم نفسه ، لأن شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به ، فيكون العالم متميزاً عن المعلوم ، ولكنه رد هذا التميز خوفاً من أن يؤدي إلى الاعتقاد بأن علم الله مميز حقيقة عن ذاته ، فرفض القول بأن الله يعلم نفسه ، لأنه لا يجوز أن يقال بأن الله عالم بنفسه (ونفسه معلومة له ، لأن من شروط المعلوم عنده كونه عالمًا به) ، ومن العجائب عالم بغيره وهو عالم بنفسه⁽²⁾ ، ذلك أن صفة

(1) الشهرستاني : نهاية الأقدام ص 221 .

(2) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ص 95 .

العلم لله عز وجل عنده إنما هي مجاز لا حقيقة ، وإنما معناه انه تعالى لا يجهل ، فتكون المعادلة خالصة تامة بين ماهية الله وعلمه ، فانه عند المعتزلة عالم لذاته⁽³⁾ .

ويوجد معمر بين علم الله ومعلومه ، وهو في ذلك يتفق مع غالبية المعتزلة فيرى ان علمه هو ذاته ، وعلى ذلك لا يكون العلم منفصلاً في الله ، ولكنه دائماً فيه قديم وغير مميز عن ذاته⁽⁴⁾ .

رأى « أبي الهذيل العلاف » : ويرى أن علمه تعالى ليس بلذّي نهاية ، لأن ذاته ليست بلذّي غاية ولا نهاية⁽⁵⁾ ، فإذا هو علم لا متناهي ، كما ان الذات لا متناهية ، فانه يعلم حقيقة ليس بعلم أزلي مميز عن ذاته ، وليس بعلم مكتسب محدث ، بل انه عالم بذاته لأن الذات هي العلم ، والعلم هو الذات ولا يمكن فصلهما . فإذا نظرنا إلى العلم من جهة الذات الالهية لكان غاية له وهذا يعني عنده شمول العلم الإلهي لكل العالم بأجزائه ، فالعلم غير المتناهي يشمل العالم بأجزائه المتناهية اما « الجبائي » فيذهب إلى أن الله تعالى عالم بكل الأمور ، فعلمه منذ الأزل كامل شامل كل شيء حصل وسيحصل ، ذلك إن الله عالم بكل الأمور وبالأشياء في أوقاتها ، ولم يزل عالماً أنها ستكون في أوقاتها ، ولم يزل عالماً بالأجسام في أوقاتها وبالمخلوقات في أوقاتها ، لا معلوم إلا موجود ، ولا يسمى المعلومات معلومات ولا يسمى ما لم يكن مقدوراً ، ولا يسمى الأشياء أشياء إلا إذا وجدت ، ولا يسميها أشياء إذا عدمت⁽⁶⁾ . فانه تعالى محيط بكل المعلومات لا تخفى عليه خافية لا في الأرض ولا في السماء⁽⁷⁾ .

« القاضي عبد الجبار » : يعتبر من أهم شخصيات الفكر الاغزالي ولذا ستركز على رأيه باعتباره ممثلاً لرأي غالبية المعتزلة في مشكلة العلم الإلهي .

(3) ابن سينا : التعليقات ص 132 .

(4) البغدادي : الفرق بين الفرق ص 141 ، أصول الدين ص 95 ، وأيضاً البير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ص 57 .

(5) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص 165 ، الخطأ : الانتصار ص 75 ، ابن حزم : الفصل جـ 2 ص 99 ، الشهرستاني : الملل جـ 1 ص 49 وأيضاً د . محمود صبحي : علم الكلام ص 205 .

(6) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص 158 ، البير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ص 57 ، وأيضاً عبد الرحمن بلوي : مذاهب الإسلاميين ص 290 .

(7) ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة مج 1 جـ 3 ص 293 وقد اعتمد المتكلمون في هذا على قوله تعالى ﴿ لا يعزب عنه مقال ذرة في السموات ولا في الأرض ﴾ سورة سبأ آية 3 .

يعتمد القاضي عبد الجبار على البراهين العقلية لاثبات العلم الإلهي ، ومن هذه البراهين الاستدلال بالأفعال المحكمة على وجود فاعل لها . فلما كان من الضروريّات العقلية لكل إنسان هو الانتقال من الأفعال المتقنة عند رؤيتها إلى العلم بأن هناك صانعاً علم بها ، وفعلها على هذا النحو من الاتقان ، فكذلك من يتفكر في أمور العالم من بدائع ونظام وعجائب ، علم أن هذا الأمر لصانع أحاط علماً بجميع الأسباب ، ذلك إن العلم المحكم لا يصح إلا من عالم ، كالكتابة والبناء والصفاية ، وما خلقه الله تعالى أبلغ في الأحكام من قبل ذلك ، نحو خلقه للإنسان على عجائب ما فيه من الصنعة والأعضاء والآلات ومجاري الطعام والشراب وغير ذلك فيحكم أنه عالم⁽⁸⁾ .

أما الاعتراض بأن في أفعال الله ما لا يظهر فيه الأحكام والاتساق ، مثل بعض الشرور والصور القبيحة ، فردّه على ذلك أن ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم ، كما قد يوجد ممن ليس بعالم ، وليس يجب إذاً وجد في أفعاله ما لا يظهر فيه الأحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم ، وإنما يدل على كونه قادراً فقط .

فإن قيل إذا كان الله قادراً على أن يخلق هذه الصورة في غاية الحسن والتمام ، فما الوجه في خلقها ناقصة وقبيحة ؟

الرد عند المعتزلة لغرض حكيم ، وهو اللطف الإلهي لمساعدة الإنسان في أداء الواجبات . أما عن كيفية ذلك فيرد القاضي عبد الجبار أن الله خلق الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم ، إذ المعلوم أن أحدنا إذا رأى صورة ناقصة وقبيحة ، فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته واتمام خلقه⁽⁹⁾ . فالسبب في إيجاد الله للصور القبيحة هي أن تكون منبهة للشكر على النعم .

كما يذهب القاضي إلى أن الله تعالى عالم فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سوء ، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليه ، ويشرح ذلك بقوله « إما الذي يدل على أنه عالم لا يزال ، فهو أنه لو

(8) القاضي عبد الجبار : المختصر ص 180 ، وشرح الأصول الخمسة ص 156 ، المغني ج 5 ص 221 ، 157 ، وأيضاً عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ج 1 ص 408 .

(9) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 158 ، 159 . *

لم يكن عالماً فيما لم يزل ، وحصل له علم بعد إذ لم يكن ، لوجب أن يكون عالماً بعلم متجدد محدث ، وذلك فاسد ، وإما الذي يدل على انه جل وعز سيكون عالماً فيما لا يزال ، هو انه يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات ذاته لا يصح خروجه عنها ، وإما الذي يدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها وهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون البعض ، فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها⁽¹⁰⁾ . فالجزئيات معلومة كالكليات ، لزم من ذلك ان يعلمها الله تعالى .

ويجمل ابن سينا رأي المعتزلة في أن علمه لذاته ، وانه إذا قابل هذا المعلوم صار عالماً بذلك ، وإذا قابل به معلوماً آخر صار عالماً بذلك الآخر ، ومثله بالمرآة التي تقابل بها الشيء فتطبع فيه صورته⁽¹¹⁾ .

وربط المعتزلة بين علم الله تعالى ونظام العالم ، وقالوا أن بينهما ارتباطاً وثيقاً ، فإذا كان علم الله تعالى لم يزل ثابتاً فنظام العالم ثابت أيضاً ، لأنه لو تصادف وأصبح هذا النظام غير مطابق لعلمه تعالى ، فعلمه تعالى لم يعد كاملاً ، وهذا محال ، لأن علمه عندهم هو ذاته ، وفي هذه الحالة تكون ذاته غير كاملة وهذا تناقض ، فالله عالم بالأشياء كلها ، ولا يجوز حدوث شيء إلا وهو لم يزل يعلمه ، فالله عندهم يعلم بالضرورة كلها ، وإن قالوا إنها لا تصدر عنه .

(ب) رأي الأشاعرة :

يلذهب الأشاعرة في معرض استدلالهم على ان الله عالم ، بإثبات ذلك عن طريقين : الأول طريق عقلي ، والثاني طريق سمعي أي متخذ سننه من الآيات القرآنية .

فمن الأدلة العقلية قولهم - كقول سابقهم المعتزلة - بالأفعال المحكمات لأن الأفعال المحكمات لا تقع منا على ترتيب ونظام كالصياغة والنجارة والكتابة والنساجة . إلا من عالم ، وأفعال الله تعالى أدق وأحكم فكانت أولى بأن تدل على انه حي

(10) القاضي عبد الجبار : المرجع السابق ص 160 ، وأيضاً المختصر ص 180 ، المجموع من المحيط بالتكليف ص 140 .

(11) ابن سينا : التلخيصات ص 132 .

عالم⁽¹²⁾ ، وفي هذا يذهب الغزالي إلى أن من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاستساق من كاتب ، ثم استراب في كونه عالماً بصفة الكتابة ، كان سفيهاً في استراسته ، فإذا ثبت أنه عالم بذاته وبغيره⁽¹³⁾ .

ثم انهم دعموا الأدلة العقلية بأدلة نقلية استمدوها من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى : ﴿ وانزله يعلمه ﴾⁽¹⁴⁾ ، وقوله تعالى : ﴿ وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ﴾⁽¹⁵⁾ ، وقوله تعالى : ﴿ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو يعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾⁽¹⁶⁾ . هذه الآيات وآيات أخرى كثيرة يذكرها الأشاعرة كدليل على أن الله عالم⁽¹⁷⁾ .

فإنهم عندهم عالم وعلمه محيط بكل شيء ، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، وإضافة العلم الأزلي إلى الكائنات فيما لا يزال ، كإضافة الوجود الأزلي إلى الكائنات الحاصلة في الأوقات المختلفة ، فكما لا تتغير ذاته بتغير الأزمنة ، لا يتغير علمه بتجدد المعلومات⁽¹⁸⁾ .

ويذهب الشهرستاني إلى أن الأشعري يكاد يتبنى موقف المعترضة من العلم الأزلي بالمعلومات الحادثة ، إذ يستوى العلم الإلهي بما كان وما هو كائن وما سيكون ، فلا يباين علم الله بالماضي عن علمه بالمستقبل ، فلا مجال إذن للقول بتغير العلم إذا تغير المعلوم من عدم إلى وجود .

ولكن كيف أثبت الأشاعرة علم الله تعالى بالموجودات الحادثة بعلم قديم منذ الأزل ؟

(12) الجويني : لمع الأدلة ص 83 ، وأيضاً الغزالي : الاقتصاد ص 90 وإذا كنا نذكر رأيهما على الرغم من أنهما في فترة زمنية لاحقة على ابن سينا إلا أنهما يبران عن رأي الأشاعرة كما تعرف عليه ابن سينا .

(13) الغزالي : المرجع السابق ص 90 وإحياء علوم الدين ج 1 ص 188 ، الرازي المسائل الخمسون ، تحقيق د . السقا ص 49 ، المطالب العالية ج 3 ص 151 .

(14) سورة النساء : الآية 166 .

(15) سورة فاطر : الآية 11 .

(16) سورة الأنعام : الآية 59 .

(17) هذه الآيات السابقة يذكرها كثير من الأشاعرة ، مثل الأشعري في كتابه الإبانة ص 141 ، وأيضاً

الجويني : لمع الأدلة ص 89 .

(18) الشهرستاني : نهاية القلاد ص 218 .

نرى ان الأشعري يعتمد في التدليل على ذلك بأدلة عقلية مثله مثل المعتزلة ، فيصطنع الموقف المعتزلي ، إذ لا انفكاك له بعد اثبات أزلية العلم ، فانه يعلم الموجود والمعدوم يعلم قديم ، وعلمه بالحدث وقت حدوثه وقبل حدوثه علم واجب ، والعلم بانه سيكون هو بعينه علم بالكون ، فالمعلومات بالنسبة لعلمه على وتيرة واحدة⁽¹⁹⁾ .

فانه تعالى عندهم علم منذ الأزل بوجود العالم وقت حدوثه ، أو كما يذهب الغزالي ، ان العالم قد علم منذ الأزل انه سيوجد من بعد ، وعند الوجود علم بانه كائن ، وبعد الوجود علم انه كان ، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكتشوفاً لله تعالى ، وفي تغير أحوال العالم من ماض وحاضر ومستقبل لا يتغير علم الله في تلك الأحوال ، وضرب الغزالي مثالا على ذلك ، هو انا إذا فرضنا ان لنا علماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس ، وعلمنا بهذا العلم قبل طلوع الشمس ، وهذا العلم لم ينعم بل بقي ولم يتغير ، ولم يحدث علم جديد فيكون الشخص عالماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس لأن علمه باق وثابت لم يتغير ، وعلى هذا يكون علم الله القديم بالحداثات فهو يعلمها منذ الأزل ، ويعلم وقت حدوثها وعلمه ثابت لا يتغير .

فعلم الله الواحد أفاد الإحاطة بانه سيكون وانه كائن وانه قد كان ، فهكذا ينبغي ان يفهم علم الله القديم الموجب بالأحاطة بالحدوث⁽²⁰⁾ .

إلا أن هذا الرأي من الأشاعرة سيرفضه ابن سينا فيما بعد ، لأنه - كما سنرى - يرى ان تغير العلم يؤدي إلى تغير الذات ، إلا أن الأشاعرة وباقي المتكلمين قالوا ان التغير في الإضافات لا يوجب تغيراً في الذات ، وكذا كونه عالماً بالمعلومات ، فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافة ، فوجود زيد عند طلوع الشمس أو علم وجوده يؤدي إلى تغير في الإضافة للذات وليس تغير في علمه تعالى .

ونستطيع ان نجمل رأي الأشاعرة في قول أحد رجالها معبراً عن فكر جماعته فيقول: « قال أصحابنا ان علم الله واحد ليس بضروري ، ولا مكتسب ، ولا عن استدلال ، ونظروا وأجمعوا على انه محيط بجميع المعلومات ما كان قد علم جميع

(19) الجرجاني : الإرشاد ص 13 ، 98 ، البغدادي : أصول الدين ص 95 ، الهالبي : مرهم العلل المعقدة ص 328 ص 191 وأيضاً محمود عبيدي : علم الكلام ص 468 ، 469 .

(20) الغزالي : الاقتصاد ص 129 ، الباقلائي : التمهيد تحقيق الخضري ص 40 ، البجوري : شرح الجوهرة جـ 2 ص 94 .

معلوماته ما كان منها وما يكون ، وما لا يكون انه لو كان كيف كان يكون ، وقد علم به استحالة المحالات ، وعلم علمه بنفسه⁽²¹⁾ .

فالالتجاه الجدلي الكلامي وان وجد فيه اختلاف بين بعضهم والبعض الآخر الا انهم يتفقون في اثبات صفة العلم الالهي لله تعالى واتفقوا على ان الله تعالى يعلم الجزئيات والكمليات معاً ، وان علم الله تعالى بالجزئيات لا يؤدي إلى تغير في ذاته تعالى ، بل هو تغير في الإضافات بأن تعلم ان زيدا في البيت ، فينسب وجوده إلى علم الباري ، وإذا كان خارج البيت فقد انتفت الإضافة إلى علمه تعالى ، فكان علمه بأنه وجد هو عين علمه بأنه سيوجد ، فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود تغير علمه ، كما ان علمه تعالى يختص بجميع الحوادث الجزئية وأزمتها⁽²²⁾ .

فالموجودات يعلمها بعلم متعالى عن الزمان والدر ، لانها منذ الأزل إلى الأبد معلولة له كل في وقته ، وليس في علمه الزمان بأجزائه الثلاثة ، أي الماضي والحاضر والمستقبل ، فما كان وما هو كائن وما سيكون جميعها حاضرة في علمه بأوقاتها .

فهل هذا الرأي الداهب إلى ان علمه تعالى يختص بالجزئيات في أوقاتها ، والحداثات وقت حدوثها بما فيه من علم جزئي ، هل سيلاقى قبول ابن سينا؟

هذا عن الموقف الجدلي الإسلامي ، من مشكلة العلم الالهي ، فما هو اذن الموقف الفلسفي من نفس المشكلة ؟ .

2 - الموقف الفلسفي السابق على ابن سينا من مشكلة العلم الالهي

ستتناول بالحديث عن هذا الموقف رأيين الأول رأي أرسطو والثاني رأي الفارابي ، وسنرى انه لم يخرج كثيراً عن رأي أرسطو .

(أ) رأي أرسطو :

يربط أرسطو موضوع العلم الالهي بالذات الإلهية ، وحول العلم الالهي المتعالي إلى ضرب من التفكير بالذات ، وتسليماً منه بفكرة الكمال الالهي اضطر إلى التخلي عن امكانية أي تبادل بين الكائن الأسمى من جهة ، وعالم الكون والفساد من جهة أخرى ، ذلك ان الإله عنده « صورة الصور وهو فعل محض وكمال محض فهو

(21) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ص 95 .

(22) الابجي : المواظ ج 8 ص 75 ، وأيضاً العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص 214 .

إذن عقل⁽²³⁾ .

فإذا كان إله أرسطو عقل فهل يعقل أم لا يعقل ؟ أو هل لعقله فاعلية ؟ يجب
أرسطو عن هذا السؤال بقوله « انه إذا كان عقلاً ، وهو لا يعقل - كان - كالعالم
النائم ، فهذا محال⁽²⁴⁾ . أي انه طالما هو عقل فلا بد ان يعقل .

ولكن ماذا يعقل إله أرسطو ؟ وهل يعقل الأشياء أم يعقل ذاته فقط ؟
نجد ان أرسطو يطرح عدة تساؤلات ليرى إذا كانت الإجابة عنها تليق بكمال الله
كما يتصوره فيرضى بها ، أو لا تليق فيرفضها ، ولذا فهو يتساءل بقوله اننا إذا قلنا ان
الإله شيئاً غيره وليس جوهره معقوله ، لكان فيه قوة ، وبحسب هذا لا يكون جوهره
فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل إنما هو في المعقول ، وأيضاً إن كان جوهره معقولاً فإنه لا
يخلو من أن يكون عاقلاً لذاته أو لشيء آخر ، فإن كان عاقلاً لشيء آخر فما يخلو ان
يكون عقله دائماً لشيء واحد ، أو أشياء كثيرة ، فيكون كماله لا في عقله ذاته ، لكن
في عقل شيء آخر وهذا محال ان يكون الإله كماله أن يعقل غيره فأرسطو يوحد بين
العقل والمعقولات في الإله أي انه يرجع العاقل إلى المعقول ، فلا توجد ثنائية بين
العاقل والمعقول ، ولا تأثير من العقل على المعقول ، فالله هو العقل والعاقل
والمعقول⁽²⁵⁾ .

ويذهب أرسطو إلى أنه في عقله لغيره انتقال وتغير والتغير نقص ، وفي ذلك
يقول أرسطو « التغير فيه انتقال إلى الانقاص ، وهذا هو حركة ما ، فيكون هذا العقل
ليس عقلاً بالفعل بل بالقوة⁽²⁶⁾ .

ويشرح ابن سينا السبب في ان أرسطو يعتبر التغير نقصاً ، والتغير سواء كان
زمانياً أو كان تغيراً بإرادته يعقل من غيره أثراً ، وإن كان دائماً في الزمان لكنه بعد
الذات في الرتبة الذاتية ، وإنما لا يجوز أن يتغير كيفما كان ، لأن انتقاله يكون
إلى الشر لا إلى الخير ، لأن كل رتبة غير رتبته فهي دون رتبته ، فكل شيء يناله
ويتصف به فهو دون نفسه⁽²⁷⁾ .

(23) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 6 ، وإيضاً القارابي : مقدمة الجمع بين رأي الحكيمين ص 21 .

(24) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 9 .

(25) أرسطو : كتاب النفس ترجمة الاهواني ص 111 .

(26) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 9 .

(27) ابن سينا : شرح حرف اللام ص 30 .

فأرسطو ينفي علم الله بالعالم فهو عالم فقط ، ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم عنه من الموجودات وهي غير معلومة عنده ، فهو من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى معقول⁽²⁸⁾ ، لأن ذلك يعتبر في نظره سقوطاً يجب تنزيه الله عنه ، فكما أن من لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصر⁽²⁹⁾ ، فلا يليق أن يعلم الله العالم وهو أقل منه ، فالله لا يعلم ما دونه وإلا كان ناقصاً ، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم ، وأشرف معلوم إنما هو ذاته المطلقة ، وهي الخير الأعلى ، فالله عنده لا يعلم إلا ذاته فهو يجهل كل ما عداه ، فليس له من صلة بالعالم ذلك أنه لا يعرف إلا ذاته ، فالله عقل ، لانه بريء عن المادة ، والله يعقل لانه عقل والعقل لا بد أن يعقل شيئاً ، وليس هناك ما هو أشرف من ذاته المعقولة البريئة عن المادة ، وهذه الأفكار سنجد لها تأثيراً عند ابن سينا .

ويشرح ابن سينا هذا القول من أرسطو في كتابه المباحثات فيقول : بيان ما ذكره أرسطو طالس من أن الأول ، وإن كان يعقل غيره كان ذلك متعباً له ، وبيان من أنه لا يبصر بعض الأشياء فهو خير من أن يبصر ، الجواب من خطه : يريد بهذا أنه إن كان يعقل غيره على سبيل انتقال من معقول إلى معقول فهو أمر غير ذاتي له ، بل على سبيل الانتقال بامر خارج ، والفصل الآخر : لعله يعني به الجزئيات من حيث هي جزئية ، ويكون متعلقها متجدد الحال إذا عقلها من حيث هي جزئية ، وإدراك أمثال هذه الأشياء أحسن من لا إدراكها⁽³⁰⁾ . فليس الأفضل أن يعقل أي شيء اتفق بل أن يعقل ذاته ، ولذا فإن أرسطو يرى أن كمال ذلك العقل إذا كان أفضل الكمالات ، يجب أن يكون بذاته ، فإنها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات ، فالله لا يعلم المفردات الحسية ، ولا الجواهر العقلية التي يتركب منها عالم المفارقات ، لانه لا يناسب المبدأ الأول .

ثم يتساءل كيف يعلم من هو منزّه عن كدر المادة ما في العالم من الاكدار والادناس والفواحش من غير أن يتقص من صفاته شيء ، ثم لو قلنا ان له بالأشياء الخارجة عن ذاته علم ، لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها ، ولا يكون عالماً بوجود تلك الأشياء ، فصار المبدأ محتاجاً إلى غيره لكي يكون عالماً ، وهذا لا يناسب

(28) ثامسطيوس : شرح حرف اللام ص 26 ، 27 .

(29) أرسطو : حرف اللام ص 9 ، وأيضاً Met. XIII, g 974, P. 24 .

(30) ص 184 .

جلال ذاته مع ما فيه من ادخال المادة في ذات الأول . ويتهي إلى وجوب أن يكون التفكير الإلهي منصباً على نفسه ما دام هو أكمل الأشياء وتفكيره هو تفكير في التفكير⁽³¹⁾ .

ولكن هذا الرأي من أرسطو قد وجه إليه بعض الانتقادات من بعض تلاميذه فقالوا « ثم جعلت المحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى انه لا يليق بجلاله علم الأمور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة ، ثم مثلته بقائد الجيش ، فكيف يقود الأمير الجيش إذا لم يبصره ، ولم يخطر له ببال ؟ وكيف يصح تدبير العالم من متحيز في نفسه مقصور على علم ذاته لا يجاوزها ، وإذا جحدت تدبيره إياه ، فمن أين وجود العالم في بدء نشأته ؟ ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير أموره ، ولا أدنى المام به ، فكأنك قد جعلت الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لأحدهما بالأخرى⁽³²⁾ .

كذلك لا يفرق أرسطو بين العقل والعاقل والمعقول ، بل الكل فيه شيء واحد ، ولذا فهو يقول « فاما في الأمور العقلية فطبيعة الأمر وكونه معقولاً شيء واحد⁽³³⁾ » ، أي أن العقل فيها والمعقول شيء واحد . وهذه المعاني الثلاثة واحدة فيه ، وهذا شيء مختلف عما هو في الإنسان الذي ينشطر فيه التفكير إلى عاقل ومعقول ، فيكون العقل فيه غير المعقول ، وإنما العاقل والمعقول يكونان فيه شيئاً واحداً وحقيقة واحدة ، إذ لا مجال للترفة بين الذات التي تعقل والمعقول الذي يتعقل ، وإنما التفرقة تكون في عالمنا الإنساني القاصر عن ادراك ما بين الذات والموضوع من هوية مطلقة .

لكن هذا المفهوم الأرسطي مناقض لفكر الإله كما جاءت في القرآن بانه عالم بكل شيء فهذا الرأي لم يكن يحظى بقبول الفيلسوف المسلم دون تقييد أو تحفظ ، إلا - أننا كما سنرى - ان الفارابي قد تأثر به وأخذ عنه الكثير من أقواله بل ان الرأي السابق لأرسطو قد أثر على ابن سينا أيضاً ، ذلك ان الإله عنده لم يتحرر إلا جزئياً من قيود الاستغراق في حب الذات وتأملها ، فهو مع استقلاله التام عن كل ما هو خارجه

(31) . Rom (W.D) Metaphysica, Vol. III, 1074 b.

(32) ستلاتا : تاريخ المذاهب الفلسفية ص 55 ، 56 .

(33) أرسطو : مقالة حرف السلام ص 10 ، الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين المقسمة ص 31 ،

عبد الرحمن بلوي : أرسطو ص 171 ، عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية

ص 202 ، وأيضاً محمد غلاب : مشكلة الألوهية ص 37 .

وكل ما هو غيره ، يعلم عن طريق علمه لذاته كل انبثاق عنه ، أعني الجواهر العليا في عالم الأفلاك وكذلك الجواهر الدنيا في عالم ما تحت فلك القمر .

(ب) رأي الفارابي :

على الرغم من ان الفارابي بحسب بيئته فيلسوف إسلامي ، إلا اننا نعتبره معبر عن ازدواج الفكر اليوناني بالفكر الإسلامي .

يبدأ الفارابي حديثه عن العلم الإلهي بأن يثبت ان الله عقلاً ، ودليله على ذلك انه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجه ، فإنه بجوهره عقل بالفعل لأن المانع للصورة من أن تكون عقلاً ، وان تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء في وجوده ، ونجد ان هذا القول من الفارابي سيتأثر به ابن سينا فيما بعد ، ويحاول أن يثبت ان الله عقل عن طريق نفيه لوجود المادة في ذاته تعالى ، فانه عند الفارابي بريء عن المادة وغير محتاج إليها ، فهو بجوهره عقل بالفعل ، وتلك حال الأول فهو إذن عقل بالفعل⁽³⁴⁾ .

وبعد ان يثبت الفارابي ان الله عقل بالفعل ، يقول بانه معقول بالفعل - لأنه كما سبق ذكره بريء عن المادة ، والمادة هي التي تمنع أن يكون شيء بالفعل - فانه عند معقول من جهة ما هو عقل⁽³⁵⁾ ، ولكن ماذا يعقل الباري الذي هو عقل ومعقول ؟

يلذهب الفارابي إلى أن هذا العقل لا بد أن يعقل ذاته ، لأن « الذي هو به عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجه عن تعقله ، بل هو نفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل ، وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدا من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته⁽³⁶⁾ » ، فانه عنده عقل وعاقل ومعقول ، وكلها عنده ذات واحدة وسنجد أن هذه الفكرة قد تأثر بها عن أرسطو سيتأثر بها كذلك ابن سينا .

ثم يعتقد الفارابي مقارنة في ذلك بين الله والإنسان ، فيرى ان الأول فيه الذات التي تعقل هي التي تعقل ، فهو عقل من جهة ما هو معقول ، فإنه عقل وانه معقول

(34) الفارابي : أهل المدينة الفاضلة ص 8 ، وأيضاً السياسات المدنية ص 16 .

(35) الفارابي : أهل المدينة الفاضلة ص 8 ، وأيضاً د . العراقي : ثورة العقل ص 101 ، 102 .

(36) الفارابي : أهل المدينة الفاضلة ص 8 .

وانه عاقل ، وكلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم ، وبالتسبة للإنسان ليس المعقول منه معقولاً بالفعل ، بل معقولاً بالقوة ثم صار معقولاً بالفعل بعد أن عقله العقل ، فليس المعقول من الإنسان هو الذي يعقل ، ولا العقل منه أبداً هو المعقول ، ولا عقلنا نحن من جهة ما هو عقل معقول ، فنحن عاقلون لا أن جوهرنا عقل ، فإن ما نعقله ليس هو الذي به تجوهرنا ، فالأول ليس كذلك⁽³⁷⁾ فهو ينزه الله عن صفات البشر .

ثم يحاول أن يثبت العلم لله على النحو الذي أثبت به عقل الله ومعقوله ، فيقول « انه عالم فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا في أن يعلم ويُعلم ، وليس في علمه بذاته شيء سوى جوهره ، فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة ، وجوهر واحد⁽³⁸⁾ .

ثم يأخذ في التفرقة بين علم الأول وعلمنا ، ذلك ان علمنا ليس مثل علمه ، لان علمنا يوجب الكثرة ويسمى علماً نفسانياً ، وعلمه لا يوجب ويسمى علماً عقلياً بسيطاً⁽³⁹⁾ ، ويضرب مثلاً يوضح به فكرته :

بأن يفترض أن هناك رجلاً عاقلاً نبها ، بينه وبين صاحبه مناظرة ، فيورد صاحبه كلاماً طويلاً ثم يأخذ هذا الرجل العاقل في ترتيب صورة صورة ، وكلمة كلمة ليعبر عن ذلك التفصيل بعبارات واضحة ، فيكون كلا القسمين علماً . إلا أن علم الرجل العاقل هو علم مبدأ وعلم للعلم الثاني ، والثاني علم انفعالي يوجب الكثرة ، في حين ان الأول لا يوجبها ، فيكون واجب الوجود على الوجه الأول أشد بساطة⁽⁴⁰⁾ ، ولكن كيف يعقل الأول الموجودات عند الفارابي ؟

يرى الفارابي أن الأول يعقل الفاسدات من جهة أسبابها وعلمها كما تعقل أنت فاسداً من جهة أسبابه ، مثاله : إذا تخيلت انه كما عفنت مادة في عرق يتبعها حمى ، وتعلم مع ذلك من الأسباب شخصاً ما يوجد ، وتحدث فيه هذه ، فتحكم ان هذا الشخص يحمى ، فهذا الحكم لا يفسد وان فسد الموضوع⁽⁴¹⁾ .

(37) الفارابي : المرجع السابق ص 8 ، 9 .

(38) الفارابي : المرجع السابق ص 9 .

(39) الفارابي : السياسات المدنية ص 16 .

(40) الفارابي : التعليقات ص 24 .

(41) نجد أن هذا المثال الذي يذكره الفارابي يساعد به ابن سينا ومن هنا يتضح ان تأثير ابن سينا بالفارابي لا ينحصر في المبادئ والأفكار فقط بل يمتد إلى الأمثلة الدالة على فكرته .

فالله يعلم من الكائنات الفاسدة المبادئ والأسباب والقوانين التي تسير عليها ، فيكون عالماً بها من حيث هي أسباب كلية ، لا من حيث هي أسباب جزئية ، ذلك انه علم عقلي ، شأنه شأن كل تفكير أو علم عقلي يقوم على الكلى لا على الجزئي ، فواجب الوجود يدرك الأشياء على نحو كلي لا جزئي .

والسبب الذي دفعه إلى نفي العلم الجزئي عن الله أن العلم به يجعل الممكن واجباً ، لأن علمه لا ينفك بحال عن المعلوم ، فإذا علم بوجود شيء فلا بد أن يوجد وإلا انقلب علمه جهلاً والله منزّه عن ذلك ، كما ان الجزئيات تتغير وتبديل حيث توجد بعد ان تكون معدومة ، وتعلم بعد وجودها فهي في تغير دائم ، ولو علم الله بها لزم أن يتغير علمه ويتبدل تبعاً لتغير الجزئيات وتبدلها ، لأن العلم صورة مطابقة للمعلوم ، وإذا كان علم الله ثابتاً على وتيرة واحدة وليست له حالة متجددة فيستحيل علمه بالجزئيات .

وقد استفاد الفارابي من تفرقه بين الممكن والواجب في تقرير صفة العلم الإلهي ، فيرى ان ما سوى الله ممكن ، وكل ممكن مستند إليه تعالى ، فذاته إذن علة لكل شيء ، وهو يعلم ذاته بالضرورة ، والعلم بالضرورة يستلزم العلم بالمعلوم .

كما ان علم الله عنده سبب وجود الكائنات الفاسدة فيقول « انما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، فإن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه »⁽⁴²⁾ .

ويذهب إلى أن علم الله تعالى خارج عن الزمان ، فلا يدخل فيه الزمان بأقسامه من الآن والماضي والمستقبل ، فيقول « وعلمه للأشياء ليس علماً زمانياً »⁽⁴³⁾ .

ونجد ان هذه الأفكار عن العلم الإلهي عند الفارابي كانت لها أكبر الأثر في رأي ابن سينا الذي سبّاه في الكثير منها ، ويختلف في البعض منها ، لما يضيفه من آراء تعتبر أكثر تعبيراً عن موقف فيلسوف إسلامي وقرباً من النظرة الإسلامية . فما هو رأي ابن سينا إذن ؟

ثانياً : رأي ابن سينا عن مشكلة العلم الإلهي

يعتبر رأي ابن سينا عن العلم الإلهي من أقرب موضوعات فلسفته إلى العقيدة

(42) الفارابي : هون المسائل ص 6 .

(43) الفارابي : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

الإسلامية لأنه جعل علم الله تعالى محيطاً بكل شيء على خلاف إله أرسطو الذي لا يعقل إلا ذاته . وستناول هنا علاقة ذلك العلم بالبحث في الخير والشر ، لأنه إذا قال إن الله لا يعلم إلا ذاته فهو لا يعلم إلا ما هو خير ، الذي هو ذاته ، أما إذا كان يعلم الموجودات يعلم ما ، سواء كان كلياً أو جزئياً ، فهو يعلم بوجود الشر بوجه ما ، وقد صاغ ابن سينا رأيه عن العلم الإلهي في قوالب أرسطية في كتبه الكبيرة ، فجعله علماً كلياً ، أما في رسائله الأشراقية فقد جعل العلم الإلهي بالكون غاية تتجلى للكائنات التي تسعى شوقاً إلى كمالاتها المرسومة في ذلك العلم الإلهي ، فهو في هذه الرسائل يبدو ذو اتجاه أفلاطوني مع أفلوطيني مع بعض المؤثرات الإسلامية ، وبذلك تلقى صفة العلم الإلهي عند ابن سينا ضوءاً جديداً على نظرية الله كعلة غائية مخالفة لما جاءت به فلسفة أرسطو .

وقد تناول ابن سينا هذا الموضوع في كتبه الكبيرة مثل : إلهيات الشفاء في المقالة الثامنة من خلال فصلين ، أولهما الفصل السادس⁽⁴⁴⁾ وهو بعنوان « انه تام ، بل فوق التام ، وخير ومفيد كل شيء بعلمه ، وانه حق وانه عقل محض ويعقل كل شيء وكيف ذلك ، وكيف يعلم ذاته ، وكيف يعلم الكليات ، وكيف يعلم الجزئيات ، وعلى أي نحو لا يجوز أن يقال يدركها » وثانيهما في الفصل السابع⁽⁴⁵⁾ وهو بعنوان « في نسبة المعقولات إليه ، وفي إيضاح ان صفاته الإيجابية والسلبية لا توجد في ذاته كثرة ، وان له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية » .

وكذلك في القسم الثالث من النجاة ، المقالة الثانية ، يتناول هذا الموضوع في عدة فصول منها . أما في كتابه الإشارات فيذكره في القسم الإلهي من خلال النمط الرابع ، والنمط السابع ، والنمط الثامن ، وهذا من خلال فصول متفرقة ، وكذلك كتابه الهداية ، أما في رسائله الأشراقية ، فقد تناول هذا الموضوع من خلال الرسالة العرشية ، ورسالة في الزيارة وإجابة الدعاء ، ورسائل في الحكمة والطبيعات .

1- الله تعالى عالم بذاته :

يحاول ابن سينا إثبات العلم لله بنفس طريقة الفارابي السابقة ، وهو ان يثبت

(44) ص 357 .

(45) ص 362 ، ونجد ان استاذنا د . عاطف العراقي قد سبق وأفاض في دراسة هذا الرأي في كتابه : مذاهب فلاسفة المشرق ص 217 ، 218 .

ان الله عقل⁽⁴⁶⁾ ، وهو تعالى عقل لأنه صورة خالصة بريء عن المادة وعلاقتها⁽⁴⁷⁾ ، فالأول معقول الذات قائمها ، بذاته مجردة من المواد ولواحقها⁽⁴⁸⁾ ، فإذا كان واجب الوجود بريء عن المادة فهو عقل محض ، ذلك ان المادة ولواحقها هي التي تجعل الموجود حسياً لا عقلياً .

ويرى ابن سينا أن من طبيعة الوجود ان تعقل ، ولكن قد يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في مادة أو مكتونة بعوارض المادة ، وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة فهو بذاته معقول فهو عقل ومعقول ، وليس في الأمر أثينية فليس هنالك موضوع مستقل عنه ، إنما العقل والمعقول هو الذات .

إلا أن هذا الاستدلال على أن الله تعالى عاقل عند ابن سينا ينفي المادة لا يعد دليلاً في رأي الشهرستاني ، لأن نفي المادة لا يؤكد ان الله تعالى عالم ، وهو في ذلك كمن نفى التناهي والانقسام والالين والكيف عنه ، لم يجب من ذلك أن يكون عالماً ، كذلك فنفي الجسمانية والهيولانية لا يقتضي أن يكون عالماً⁽⁴⁹⁾ .

فالأول عقل صرف لأنه خال عن المادة ، وهو عاقل لأن من طبيعة العقل أن يكون معقولاً ، وهو معقول لأنه يعقل ذاته ، فذات الباري تقتضي كونه عقلاً وعاقلًا ومعقولاً ، ولكن هذا يختلف عما يوجد فيها ، إذ ان الأول لا توجد فيه ثنائية ، لأن العقل والمعقول في ذات الله هو ذاته ، ولو كان ما يعقله الله شيئاً آخر غير ذاته لكانت هناك ثنائية ، ولانقسمت الذات الإلهية إلى عاقل ومعقول ، فكونه عقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البنية⁽⁵⁰⁾ وهذا الحكم لا يصح إلا في الأول⁽⁵¹⁾ . أما الإنسان فتوجد فيه ثنائية . وهنا يبدو تأثير ابن سينا بأرسطو الذي لا يفرق بين العقل والعاقل والمعقول في ذات الباري .

وفي العبارات السابقة لا يوجد أماناً إلا إله أرسطي يعقل ذاته المعقولة له غير

(46) نجد في بعض كتب ابن سينا أنه يثبت أولاً العلم ثم يثبت بعد ذلك ان الله عقل وعاقل ومعقول ، وفي كتب أخرى يثبت العكس ، وأن كنا سنأخذ بالرأي الثاني لأنه الطريق الذي سار عليه أرسطو والفارابي من قبل .

(47) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 6 ص 357 ، النجاة ص 244 ، الإشارات ن 4 ف 28 ، ص 481 ، الهداية ص 262 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1114 .

(48) ابن سينا : صيون الحكمة ص 58 ، وأيضاً النجاة ص 243 .

(49) الشهرستاني : نهاية الأقدام ص 224 .

(50) ابن سينا : النجاة ص 245 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1114 .

(51) ابن سينا : التعليقات ص 159 .

عابىء بالعالم، ولو وقف ابن سينا عند هذا الحد في علم الله لكان مفضلاً ومتابعاً لفلسفة أرسطو، أكثر من محاولته إيجاد فلسفة إسلامية لها أساس فكري وديني معين .

فإذا كان أرسطو ذهب إلى القول بأن كثيراً من الأشياء لا تبصر خيراً من أن يبصر، فوقف علم الله على ذاته، إلا أن ابن سينا يرفض هذا الزعم ويرى خطاه، فيقول « ان عني الرجل أن الأفضل يعقل ذاته فقط، فقد قال ما ليس بممكن⁽⁵²⁾ فهو يذهب في مشكلة العلم الإلهي إلى أبعد من أرسطو فيرى ان الله يعقل شيئاً آخر غير ذاته فما الذي يعقله أو يعلمه الله تعالى؟

2 - الله تعالى يعلم الموجودات :

يذهب ابن سينا إلى أن الله يعلم بالإضافة إلى علمه بذاته علماً بالموجودات وهو يعلم بها من ذاته⁽⁵³⁾ لأن ذاته سبب للأشياء كلها⁽⁵⁴⁾. فواجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق، ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده، « ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً » فيكون « ادراك الأول للأشياء من ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً »⁽⁵⁵⁾.

ويفسر ابن سينا علم الله للأشياء من ذاته مبدأ للموجودات، والموجودات معقولات هي غير خارجة عن ذاته لأن ذاته مبدأ لها، فلا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه، فالأول يستفيد علم الموجودات من وجودها، بل يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه، ففي عقله لذاته عقله لها⁽⁵⁶⁾. ومن هذا القول يتضح لنا إحدى الصلات التي بين الله تعالى والموجودات، فالله يعلم الموجودات لأنه سبب وجودها، وعنه أصبحت موجودة واجبة بعد أن كانت ممكنة الوجود .

وهو يعقل ذاته على ما هي عليه الذاتية مبدأ للموجودات، وانها لازمة له عقلاً

(52) ابن سينا : شرح حرف اللام ص 31 .

(53) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 9 ، التعليقات ص 21 ، ص 97 ، وأيضاً الرسالة العرشية ص 8 ،

(54) ابن سينا : المرجع السابق ص 97 .

(55) ابن سينا : الإشارات ذ 7 ف 16 ص 710 .

(56) نجد ان لفظ العقل عند ابن سينا يساوي لفظ العلم، إلا أن هذا الرأي يرفضه الشهرستاني ويرى ان اطلاق لفظ العقل والعقل غير مصطلح عليه لأن ما ورد في السمع هو كون الباري تعالى عالماً ولم يرد كونه حاتلاً، نهاية الاقدام ص 223 .

بسيطاً ، فيكون عقل ذاته مرتين ، بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه⁽⁵⁷⁾ . وهو سبب وجودها عنه⁽⁵⁸⁾ . وهو ما سبق ان ذكرناه عند الحديث عن نظرية الفيض .

والله تعالى عند ابن سينا عالم بذاته ، وعالم بغيره ، وبجميع المعلومات وهو يعلم الجميع بعلم واحد ، وانه يعلمه على وجه لا يتغير فيه علمه لوجود المعلوم وعدمه ، ثم يأخذ في شرح ذلك معنى معنى :

فبيان انه عالم بذاته ، ما يذكر عنه انه واحد وانه منزّه عن العلل ، وبيان انه علم وعالم ومعلوم ، ان العلم عبارة عن الحقيقة المجردة ، فإذا كانت هذه الحقيقة المجردة فهو علم ، وإذا كانت هذه الحقيقة المجردة له حاضرة له فهو عالم ، وإذا كانت الحقيقة المجردة لا تحصل إلا به فهو معلوم ، فالعلم والعالم والمعلوم بالنسبة إلى ذاته واحد .

وبيان انه عالم بغيره أن كل من يعلم نفسه ان لم يعلم غيره ، فيكون لمانع ، والمانع ان كان ذاتياً فيجب ان لا يعلم نفسه أيضاً ، وان كان المانع خارجياً ، فالخارج يمكن رفعه ، فإذا يجوز أن يكون عالماً بغيره .

ويعتبر ابن سينا في هذه المسألة أقرب إلى ظاهر الشرع من الفارابي الذي توحى نصوصه بانضمامه إلى القائلين بان الله لا يعلم إلا ذاته ، فيقول « وكذلك الحال في أنه عالم ، فإنه ليس يحتاج إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره ، فانه يعلم وانه معلوم وانه علم ، فهو ذات واحدة ، وجوهر واحد⁽⁵⁹⁾ . لأن هذا القول من الفارابي يعد أقرب إلى فلسفة أرسطو .

وبيان انه عالم بجميع المعلومات عند ابن سينا ، انه يثبت انه واجب الوجود وانه واحد ، وان الكل منه يوجد وعن وجوده حصل ، وانه عالم بذاته فعلمه هو انه مبدأ الحقائق والموجودات ، أو كما يشرح قطب الدين « ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات ، لأنه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات ، والعلم بالعلة يقتضي

(57) ابن سينا : التلخيص ص 154 .

(58) ابن سينا : المباحثات ص 23 ، رسالة في الزيارة ص 34 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 11128 .

(59) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص 11 .

المعلم بالمعلول ، لأن المعلم التام بالعلة هو المعلم بها من جميع الوجوه ، ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم ، وذلك يتضمن المعلم باللوازم ، فيكون الله تعالى عالماً بجميع الأشياء معلولة لازمة له⁽⁶⁰⁾ .

وكذلك يظهر تأثر ابن سينا بالفارابي في قوله ان علم الله هو سبب النظام والخير فقد سبق ان قال الفارابي « إنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه فإذا هو علة لوجود الشيء الذي يعلمه⁽⁶¹⁾ » .

وبيان أنه يعلم الأشياء بعلم واحد ، وأنه يعلمها على الوجه الذي لا يتغير بتغير المعلوم ، انه قد ثبت ان علمه لا يكون زائداً على ذاته ، وهو يعلم ذاته ، وهو مبدأ لجميع الموجودات ، وهو منزّه عن الغرض والتغير ، فإذا يعلم الأشياء على الوجه الذي لا يتغير ، فإن المعلومات تبع لعلمه ، لا علمه تبع للمعلومات⁽⁶²⁾ .

ثم يتساءل ابن سينا عن كيفية علم الله تعالى للأشياء ، هل من ذاته ، أم من الخارج ، وإذا كان يعلمها من ذاته ، فما هو السبب في عدم علمه بها من الخارج أي من وجودها ؟

3 - نفي علم الله تعالى للأشياء من الخارج

يذهب ابن سينا إلى انه لا يجوز ان « يعقل واجب الوجود الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل ، فيكون تقومها بالأشياء ، وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال⁽⁶³⁾ » ويحدد ابن سينا عدة أوجه للإستحالة هي :

— انه لو كان علم الله تعالى من الأشياء لكانت هناك أمور من خارج ليست لها حالة ثابتة ، فتتغير ذاته بتغير هذه الحالة ويكون له حالة لا يلزم عن ذاته ، بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير⁽⁶⁴⁾ وهذا وجه للإستحالة .

(60) قطب الدين الرازي : شرح الإشارات ص 421 .

(61) انظر رأي الفارابي في العلم الإلهي من هذا الفصل ص 87 .

(62) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 9 .

(63) ابن سينا : النجاة ص 246 ، الشفاء - الآلهيات م 8 ف 6 ص 358 ، التعليقات ص 97 ، وأيضاً

الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 221 .

(64) ابن سينا : الشفاء - الآلهيات م 8 ف 6 ص 358 .

الوجه الثاني للإستحالة :

— وهو انه « لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً مشخصاً »⁽⁶⁵⁾ لأنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل انها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات وهذا محال .

الوجه الثالث للإستحالة :

— هو ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة ، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة وقت وتشخص لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة⁽⁶⁶⁾ . وهذا محال أن يعلمه الباري .

الوجه الرابع للإستحالة :

— هو إذا كان الباري يعقل الأشياء لا من ذاته ، بل من خارج ذاته ، لكان فيه انفعال وكان هناك قابل لذلك المعقول ، لأنه يكون له بعد ما لم يكن ، ويكون على الجملة له حال لا تلزم عن ذاته⁽⁶⁷⁾ . أي يحدث تغير في علمه تعالى .

فعلم الله إذن غير مستفاد من الخارج بل من ذاته ، لأن علمه ثابت لا يتغير بتغير الموجودات وتغير أحوالها ، « كما ان اثبات كثير من الأفاعيل نقص لواجب الوجود - كما ذكرنا عند عرض نظرية الفيض - كذلك اثبات كثير من التعقيلات⁽⁶⁸⁾ يؤدي إلى تغير العلم الإلهي عند ابن سينا .

وهذا القول من ابن سينا قد تأثر فيه بأرسطو الذي يذهب إلى القول بان كثيراً من الأشياء لا تبصر خير من أن تبصر ، فليس الأفضل أن يعقل أي شيء اتفق ، بل ان يعقل ذاته .

(65) ابن سينا : المرجع السابق ص 359 ، النجاة ص 247 .

(66) ابن سينا : النجاة المرجع السابق ص 247 ، الشهرستاني : الملل ج 2 ص 116 ، وأيضاً نهاية الاقدام ص 221 ، 222 .

(67) ابن سينا : التعليقات ص 97 .

(68) ابن سينا : النجاة ، الآلهيات ص 247 .

4 - الله تعالى يعلم الموجودات بعلم كلي :

إذا كان الله تعالى عند ابن سينا يعلم الموجودات من ذاته ، فما هي حدود هذا العلم ؟ أو ما هي المعقولات التي يعلمها فلا تؤدي إلى نقص في ذاته ؟

يحدد ابن سينا أبعاد هذا العلم من خلال كتابه التعليقات في أجزاء متعددة منه ، فيذهب إلى أن الله تعالى يعرف أوائل الموجودات ولوازمها إلى أقصى الوجود ، فهو يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد ، ويعرف أوقاتها وأزمنتها ، وإذا وجدت تلك الأشياء لم يتجدد علمه بها ، وهو يعرف كل شخص على وجه كلي معرفة بسيطة ، ويعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه الكلي ، فإنه يعرف أشخاص الزمان كما يعرف المدة التي تكون بين الكسوفين على الوجه الكلي ، ويعرف أحوال كل شخص وأفعاله وتغيراته ، واختلافات الأحوال به ، وعدمه وأسباب عدمه على الوجه الكلي الذي لا يتغير البتة ، ولا يزول بزواله⁽⁶⁹⁾ .

وفي موضع آخر من نفس الكتاب يحدد حدوداً أخرى لهذا العلم فيرى انه يعلم الأشياء جزئياً وكلياً على ما هو عليه من جزئيته وكليته ، وثباته وتغيره ، وكونه وحدوثه ، وعدمه وأسباب عدمه ، ويعرف الأبديات على ما هي عليه من أبدية والحادثات على ما هي عليه من حدوث ، ويعرفها قبل حدوثها ومع حدوثها وبعد حدوثها بعلمها وأسبابها الكلية ، ولا يفيد حدوثها علماً لم يكن ، فكلها حاضرة له ، فإن ذاته سببها ، وهو يعرف الجزئيات والشخصيات بأسبابها ، وعلمها على الوجه الذي لا يتغير به علمه ولا يبطل ، وإن تغير الجزئيات والشخصيات فإنه لا يعرفه كما نعرفه نحن بإدراك الحس له وبالإشارة إليه ، بل يعرفه بالأسباب الموجودة له المؤدية إليه التي لا تتناول هذا الجزئي وهذا الشخص بعينه من حيث يكون مشاراً إليه متخيلاً ، فهو يعرف هذا الشخص بأسبابه وعلمه المشخصة ، وإن تغير الشخص ويبطل ، ويعرف هذا الشخص وإنه شخصي مشار إليه ، وأنه فاسد ومتغير ، ولا يفسد علمه ولا يتغير بفساده وتغيره ، ويعرف جميع أحواله الحادثة له ، ويعلم أنها تكون حادثة له ، ولا يتغير علمه بها ، لأنه يعرفها بأسبابها ، ويعرف عدمه بأسبابه المقومة له⁽⁷⁰⁾ .

هذا ما يعرف عند ابن سينا بالعلم الكلي الذي يعقل كل شيء ، فواجب الوجود

(69) من 28 ، 66 ، 67 .

(70) ص 81 .

إنما يعقل كل شيء على نحو كلي⁽⁷¹⁾ ، ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ، ولا في الأرض⁽⁷²⁾ ، وهذا من العجائب التي يحوج تصورهما إلى لطف قريحة⁽⁷³⁾ . وبهذا استطاع ابن سينا أن يوفق باستعمال فكرة السببية بين الإله بالمعنى الفلسفي الذي يجهل العالم تقريباً ، وبين الإله بالمعنى العقائدي الذي يعلم آخر ذرة في العالم ولكن هذا القول من ابن سينا المتمثل في أن الله يعلم كل شيء ولكن على نحو كلي ، أثار كثيراً من الانتقادات التي جاءت بعده ، حتى أن الغزالي قد كفره في هذه المسألة .

فقد زعم الغزالي أن مسألة العلم الإلهي من المسائل التي يجب تكفير الفلاسفة فيها لأنهم جعلوا علم الله مقصوراً على الكليات دون الجزئيات ، وقال « وهذا أيضاً كفر صريح ، بل الحق أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض⁽⁷⁴⁾ » ويمكن تلخيص نقد الغزالي لابن سينا في مسألة العلم الإلهي فيما يلي :

— أن ابن سينا خالف في هذا العلم الإلهي غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه احترازاً من وجوب الكثرة ، فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باينهم في إثبات العلم بالغير ، ولما استحي أن يقول الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً - لا في الدنيا ولا في الآخرة - وإنما يعلم نفسه فقط ، وإما غيره - أي الإنسان - فيعرف نفسه ، ويعرف غيره ، فيكون غيره أشرف منه في العلم ، وترك هذا حياء من هذا المذهب واستنكافاً منه ، ثم لم يستع من الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وغيره ، بل بجميع الأشياء هو ذاته من غير مريد ، وهو عين التناقض الذي استحي منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه في أول النظر⁽⁷⁵⁾ .

— يرى الغزالي أن القول بعلم كلي ، بعيد عن معرفة الجزئيات ، يؤدي إلى الاخلال بقاعدة من قواعد الشرع فيقول « هذه قاعدة اعتقدها ، واستأصلوا بها

(71) لويس جارديه : التصوف السني : ترجمة د . محمد فؤاد الأحمدي ص 18 .

(72) ابن سينا : رسالة في الزلزلة ص 34 ، وأيضاً الرسالة المرشدة ص 9 .

(73) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 8 ف 6 ص 359 ، النجاة ص 247 ، الشهرستاني : الملل ج 2 ص 1116 ، وأيضاً نهاية الاقدام ص 222 ، وفي هذه العبارة نرى محاولة ابن سينا التوفيق بين الفلسفة والدين وهذه العبارة مأخوذة من الآية القرآنية ﴿ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ﴾ سورة سبأ : آية 3 .

(74) الغزالي : المنتقى من الضلال ص 95 ، وأيضاً تهافت الفلاسفة ص 179 .

(75) الغزالي : المرجع السابق ص 190 .

الشرائع بالكلمية ، إذ مضمونها أن زيداً مثلاً لو اطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً لا مخصوصاً بالأشخاص⁽⁷⁶⁾ .

— ثم يقدم بعد ذلك استجواباً يقول فيه « بم تنكرون على من يقول : ان الله تعالى له علم واحد بكسوف مثلاً في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بانه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم انه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء ، وان هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغييراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع قدامك ثم إلى شمالك ، فتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك ، فإنك تسلم انه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحال لا يتغير⁽⁷⁷⁾ .

— وإذا كان القول باثبات العلم بالكون الآن والانقضاء بعده يعتبر تغييراً فيفسأل الغزالي عن مصدر معرفة ذلك ويقول « لو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكننا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن ، وبعده بانه قدم من قبل ، ذلك العلم الواحد الباقي كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة⁽⁷⁸⁾ .

وهناك آخرون قد نقدوا ابن سينا في نفي الكثرة عن العلم الإلهي ، ومنهم من قال ان « تعلق العلم بالكائنات مما لا يوجب تجدد العلم ، ولا الجهل من سبقه ، إذ السابق هو العلم بانه سيكون الشيء هو نفس العلم بكونه في وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة ، وإنما المتجدد هو نفس المتعلق والمتعلق به وفرض استمراره إلى ذلك الوقت ، فانا لو رفعنا كل علم حادث من النفس ، لم يكن في حال حدوثه غير معلوم ، وإلا كان العلم بان سيكون في وقت كونه - مع القول بفرض استمراره جهلاً

(76) الغزالي : المرجع السابق ص 211 .

(77) الغزالي : المرجع السابق ص 213 ، وأيضاً د . العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص 232 ، 233 .

(78) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص 214 وإلى نفس المعنى كذلك قال في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » ص 129 .

وهو محال⁽⁷⁹⁾ .

إلا أننا نرى أن قصر ابن سينا للعلم الإلهي على العلم بالكليات لا يخفى ما يتضمنه ذلك من القول بأنه تعالى يجهل الجزئيات في أوقات حصولها ، وابن سينا قد تورط في هذا الرأي نتيجة محاولة للتوفيق بين الفلسفة التي قد تصف الله تارة بالجهل المطلق بنفسه وبغيره ، وطوراً آخر تصفه بالعلم القاصر على ذاته دون غيره ، وبين الدين الذي يثبت الله تعالى العلم الشامل لذاته ، ولجميع الموجودات .

ولكن كيف فسر ابن سينا معرفة الله للجزئيات بطريقة كلية ؟ وهل وقف عند مجرد العلم بالكليات فقط ، أم أنه امتد إلى معرفة الجزئيات على وجه ما ؟

5 - أدراك الجزئيات بطريقة كلية

سبق أن ذكرنا أن الله عند ابن سينا يعرف الموجودات كلها على وجه كلي ، ذلك أن هذه الموجودات واجبة عنده ، فإنه يعرفها كلها ، إذ كلها من لوازمه ولوازمه ، وإذا علم أنه كلما كان كذا - أعني جزئياً - كان كذا - أعني جزئياً آخر - وتكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم ، يكون قد عرف الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن أن يتناول أي جزئي كان لا هذا المشار إليه ، « والجزئيات قد تعرف على وجه كلي ما لم يكن مشاراً إليها »⁽⁸⁰⁾ .

ويعتمد ابن سينا على فكرة العلية في توضيحه لكيفية معرفة الله للجزئيات بطريقة كلية ، ذلك أن الله « يعلم الأسباب ومطابقاتها ، فيعلم ضرورة ما تسأى إليها . . . فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية⁽⁸¹⁾ » ، أي بمعرفته للعلة يدرك المعلول فكل ما أدرك علة من حيث هي علة ، أدرك المعلول ، ولو علمت الأسباب الموجودة من غير أن يعزب منها شيء لعلمت مصادماتها وعلمت ما تنتهي إليه ، ولما أحيط في العالم العلوي بكل الأسباب الأولى علماً (سواء) كانت كلية أو كانت جزئية فتدرك كلية⁽⁸²⁾ .

(79) سيف الدين الأندلسي : غاية المرام ص 81 ، 82 .

(80) ابن سينا : التعليقات ص 14 .

(81) ابن سينا : النجاة ص 247 ، الإشارات ص 717 ، الشفاء الإلهية ص 360 ، وأيضاً محمد ثابت الفندي : الكتاب الذهبي ص 217 .

(82) ابن سينا : الهداية ص 247 ، الطوسي : شرح الإشارات ص 430 ، وأيضاً حنا الفاعوري : تاريخ الفلسفة العربية ص 228 .

فإن معرفته تعالى للأسباب يعرف المسببات ، ويعرفته للأسباب التي تؤدي إلى أحداث هذا العالم يكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هي مسببة ، أعني من حيث هي خاضعة لقوانين عامة ، وهو في هذا يتفق مع رأي أرسطو الذي ذهب إلى أنه لا سبيل إلى المعرفة الحقة في كل علم إلا بالوقوف على الأسباب .

فالأول إذا كان يعرف من ذاته لوازمه ، ولوازم لوازمه على الترتيب السببي والمسببي ، ويعلم أنه كلما كان كذا ، كان كذا ، أي سبب من ذلك السبب ، إذ هو المسبب له المطابق له ، فإنه يكون عارفاً بالأشياء كلها ، لأن للأشياء الجزئية أسباباً يلزم عنها تلك الجزئيات ، « ولتلك الأسباب أسباب حتى تنتهي إلى ذات الأول ، وهو يعرف ذاته ، ويعرفه سبباً للموجودات ، ويعرف ما يلزم عن ذاته ، وما يلزم عن لازمه وكذلك هلم جرا حتى ينتهي إلى الجزئي فإنه يعرفه لكنه يعرفه بعلمه وأسبابه ، وهذا العلم لا يتغير بتغير الشخصي المعلوم⁽⁸³⁾ » . ونلاحظ أن ابن سينا هنا استفاد من فكرة - ذكرناها من قبل - وهي تفرقه بين الواجب بذاته (الله) والواجب بغيره (الموجودات) فالأخير لازم في وجوده عن الأول وكذلك الحال في العلم .

وتدرك الأشياء الفاسدة عند ابن سينا من وجهين : أما أن تدرك بشخصيتها وجزئيتها ، وذلك إما بالحس أو التخيل ، وأما أن تدرك بأسبابها وعلمها ، والعلم بها من الوجه الأول يتغير بتغيرها وبالوجه الثاني لا يتغير ، لأن ذلك السبب كلي لا يتغير وهو نوع في شخصه وهو مقول عليها وعلى غيرها من أشخاص ذلك النوع⁽⁸⁴⁾ ، فهو حين قال بالتعقل أراد أن يجاوز الجزئي إلى الكلي ، لأن هذا من عمل العقل .

فالأشياء الجزئية يمكن أن تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به ، كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكليات⁽⁸⁵⁾ ، أما معرفتها عن طريق الحس والتخيل فتكون معرفة جزئية .

ويضرب ابن سينا مثلاً على ذلك بقوله ، وكما أنك تعلم حركات السماويات كلها ، فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال ، وكل انفصال جزئي يكون بمينه ، ولكن

(83) ابن سينا : التعليقات ص 28 .

(84) ابن سينا : المرجع السابق ص 121 .

(85) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 18 ص 717 .

على نحو كلي ، لأنك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا ، شمالياً نصفياً ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا ، ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له ، أو متأخر عنه مدة كذا ، وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين ، حتى لا تقدّر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ، ولكنت علمته كلياً ، لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال⁽⁸⁶⁾ ، ولكنت تعلم لحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه ، وهذا لا يدفع الكلية⁽⁸⁷⁾ . واعلم انك انما تتوصل إلى إدراك الكسوفات الجزئية لاحاطتك بجميع أسبابها واحاطتك بكل ما في السماء ، فإذا وقعت الإحاطة بجميع أسبابها ووجودها ، انتقل منها إلى جميع المسببات⁽⁸⁸⁾ .

وإذا كان ابن سينا يقول بان الجزئيات تعرف بطريقة كلية الا ان له بعض العبارات التي قد توحى بان الله عنده له معرفة بالجزئيات المشخصة مثل قوله : وبما ان الأول يعلم من ذاته كل شيء ذلك لانه مبدأ كل شيء ، ويعلم حالها وحركتها ، وما ينتج عنها إلى التفصيل ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية ، فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب التي لا يعلمها أحد إلا هو⁽⁸⁹⁾ .

فهذا القول السابق قد يفسر منه ان الله يعلم بالجزئيات ، ولكن مع ادماجها مع غيرها من أقوال ابن سينا الأخرى ننتهي إلى انه يقول بعلم كلي ، وهو ما قال به صراحة في كثير من أقواله .

ونستطيع نثبت صحة هذا الرأي عن طريق تفرقة ابن سينا بين ادراك الجزئيات بطريقة كلية ، وهو ادراك الله لها ، وبين ادراك الجزئيات بطريقة جزئية وهو ادراك الإنسان لها ذلك ان ادراكنا يكون من خلال الزمان في حين ان ادراك الأول به قبل الزمان ، وليس فيه .

ويشرح ذلك بقوله : اما كيفية ادراك الجزئي كلياً ، والجزئي جزئياً ، هو أنك تعلم انه كيف يكون كل كسوف ، وفي أي مدة يكون ، وفي مدة كذا يكون ، وانه بعد

(86) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 6 ص 360 ، وأيضاً النجاة ص 248 .

(87) ابن سينا : المرجع السابق ص 248 ، وهذه العبارة توجد بنصها في الشفاء ص 360 ، 361 .

(88) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 6 ص 362 ، وأيضاً النجاة ص 249 .

(89) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 362 ص 362 ، النجاة ص 249 ، ونجد ان د . عاطف المرادي في كتابه فلاسفة المشرق ص 223 ، وأيضاً سليمان دنيا في مقلمة الإشارات ص 81 ، يتفقان معنا في ان هذه العبارة توحى بأن ابن سينا قد يقول بان الله يعلم الجزئيات .

أي كسوف يكون ؟ ولو نصبت آلة تتحرك ، فيكون عنها أمور ، علمت ان لكل واحد منها يكون ، وانه بعد آية يكون ، وكنت دائماً فيه على حكم واحد لا يتغير ، وإذا علمت مع علمك الأول أمر الآن فقد لزمك التغير ، فانك إذا كنت تحكم ان كذا معلوم الآن ، فذلك حكم أو أمر في ذاتك ليس ذلك نفس عدم ذلك ، حتى يكون حالة إضافية ، ولا نفس وجوده عندما تعلمه موجوداً ، بل هو أمر متقرر في نفسك ، فإذا علمت بعد ذلك انه موجود لم يكن ، إنما زالت إضافة فقط ، بل أمر كان فيك مع الإضافة فاستحلت وتغيرت والحق لا يتغير⁽⁹⁰⁾ فهو يجتهد في الا يجعل علم الله عرضة للتغير والفساد بان يجعله زمانياً أو مستفاداً من الحس ، ومن وجود الموجودات فمعلومه من ذاته ، وذاته ثابتة واحدة لا تتغير .

فما يثبت ابن سينا الله تعالى هو ادراك العاقل للمعقول ، وهذا الادراك العقلي يرتبط بالادراك الكلي فقط دون الجزئي المتغير ، ولكن هذا القول من ابن سينا ، وان كان يصح ان يقال على العلم الإنساني ، الا انه غير صحيح على العلم الإلهي ، وغير مستساغ له ، فهو لا يكفي بأن يصفه تعالى بالجهل بالأمور الجزئية ، بل انه يشير إلى أن حظه من الجهل في بعض الأحوال أوفي من حظ البشر ، فيقول « ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بانه وقع أو لم يقع »⁽⁹¹⁾ . ويمكن تفسير مسلك ابن سينا بأمرين :

أولهما : انه معتقد بما يقول ، ولكنه تحاشى التصريح به خوفاً مما يوجه إليه من انتقادات .

ثانيهما : انه قد شعر بضعف مذهبه ، وانه متردد بين الشك واليقين .

فالذي يفرق بين ادراك الجزئي بطريقة كلية ، أو بطريقة جزئية هو الخلو عن الزمان ، لذا يرفض أن يدخل علم الأول الزمان بأقسامه مثل الآن والماضي والمستقبل . وسبب رفضه يمكن أن نحدده في قوله ان تغير المعلومات من خلال الزمان سيؤدي إلى تغير في الإضافات ، لانه إذا كان « علمه زمانياً ، أعني مشأراً إليه ، حتى يعلم ان الشيء الفلاني رفي هذا الوقت غير موجود ، وغداً يكون موجوداً كان

(90) ابن سينا : الهداية ص 267 : 269 .

(91) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 18 ص 718 .

علمه متغيراً⁽⁹²⁾ لأن العلم الزماني هو أن ندرك ذلك المعلوم في زمان . فالعلم بالإشارة يتغير بتغير الزمان لأنه علم بمعرفة الجزئي المشار إليه ، وهذا الجزئي متغير ، مثل قولنا سقراط هو ابن هذا الإنسان المشار إليه ، أو أن نقول هذا الكسوف المشار إليه . أما إذا قلنا أن الكسوف هو الذي يحدث بعد أن تتوالى أسباب ما في حالة معينة ، فتكون هذه معرفة كلية لشيء جزئي ، لأنها معرفة بالأسباب والقوانين ، فهو مثل علم عالم الفلك ، فإنه يتوصل إلى ادراك الكسوفات الجزئية لإحاطته بأسبابها وإحاطته بكل ما في السماء والعلم بها علماً كلياً ، فإذا أحيط علماً بكل الأسباب انتقل إلى كل المسببات ، والعلم الإلهي عند ابن سينا من هذا النوع ، لأنه علم بالأسباب والقوانين ولذا فيجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والذهر⁽⁹³⁾ .

ويمكن إجمال الحجج التي اعتمد عليها ابن سينا في رفضه القول بأن الله يعلم بالجزئيات فيما يأتي :

— ان لكل مدرك من المدركات طبيعة خاصة ، وان من طبيعة الجزئيات انها لا تدرك إلا بآلة تصل بينها وبين المدرك الحاضر معها ، وان الحضور يقتضي الجهة والمسافة ، وبالتالي يقتضي التميز وهو محال على الباري أن يخضع ادراكه لهذه الآلة الجسمانية .

— ان المعلومات الجزئية متعاقبة ، وتعاقبها يستلزم تغيرها ، وتغير المعلوم يقتضي تغير العلم ، وتغير العلم يستتبع بالضرورة تغير العالم لأن تعريف ابن سينا للعلم هو « عرض يحل النفس »⁽⁹⁴⁾ والتغير محال على الباري ، إذن فالعلم بالجزئيات محال .

ويرى ابن سينا ان من التغير ما هو خطير وما هو غير طبيعي ، ويضرب أمثلة على ذلك :

المثال الأول : أن يكون أبيض ثم يسود ، وهذا التغير لا يجوز على الله لأنه

(92) ابن سينا : التعليقات ص 13 ، المباحثات : المسألة 188 ص 159 وأيضاً إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص 82 .

(93) ابن سينا : الإشارات 7 ف 21 ص 727 ، وأيضاً التعليقات ص 13 ، ونفي الزمان عن العلم الإلهي تأثر به ابن سينا عن الفارابي . انظر رأي الفارابي ص 88 .

(94) ابن سينا : التعليقات ص 81 ، وتجد ان هذا التصريف عتده يساري فيه بين علم الله وعلم الإنسان .

تغير في صفة الشيء ذاته .

المثال الثاني : يؤدي إلى تغير في إضافة الصفة ، لا في الصفة وذلك كان يصير القادر على تحريك الشيء الموجود ، غير قادر عليه حين يعدم الشيء فالتغير لا يطرأ على ذات القادر ، بل على الإضافة اللاحقة له .

المثال الثالث : يؤدي إلى تغير في صفة متغيرة في ذات الشيء ، وهي ذات إضافة ، كصيرورة العالم بان الشيء موجود عالمًا به ثم يعدم الشيء فيعلمه العالم معلومًا .

ولذا يقرر ابن سينا ان « ما ليس موضوعًا للتغير - وهو الله - لا يجوز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث ، اما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات وهذه الإضافة تختلف عن رأي المتكلمين في ان العلم بالجزئي هو إضافة لا تؤدي إلى تغير في الذات⁽⁸⁵⁾ .

6 - من يختص بالملم الجزئي ؟

إذا كان الله عند ابن سينا لا يعلم إلا ذاته لا العقل الأول وهو الذي صلد عنه ، كما هو في نظرية الفيض . اما ما عدا العقل الأول من الموجودات فهو يعلمها بواسطة كما أوجدها بواسطة ، فما هي هذه الوسطة ؟

يذهب ابن سينا إلى أن الملائكة هي التي تقوم بهذه الوظيفة ، فيقول أن بعض الملائكة يحيط بالجزئيات علمًا على انها جزئية وجزاز ان يفيض منها على الأنفس في المنام ، والوحي لإحاطة تلك المبادئ بالحاضرات في الوجود كلها ، والواجب من ذلك ان تنهأ الإحاطة بمصادماتها ، وبما تنتهي إليه مصادماتها⁽⁸⁶⁾ .

ومن الواضح أن أرسطو لم يعرف ، مثل هذه الأفكار وهي أفكار دينية أدخلها ابن سينا في صميم الفلسفة ، فابن سينا يعين للملائكة وظيفة هي من اختصاص النفس التي تصدر في المرتبة الثانية بعد العقل في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وهي التي تأتي في ترتيب الصدور عن الواحد بعد العقل ، ويسميه ابن سينا باسم

(85) أنظر رأي المتكلمين في ذلك من 82 وما يدل على اختلاف ابن سينا عنهم ان الله تعالى عنهم عالم بما سيكون وقت كونه . اما عند ابن سينا فقد نفى دخول الزمان إلى علم الله فجعله ثابتا غير متغير بتغير الجزئيات .

(86) ابن سينا : الهداية ص 246 .

الملائكة الذين يحملون العرش والذين يدبرون كل ما يتكون وما يفسد ويتولون طبائع الموجودات في عالمنا هذا ، فهم الذين يعلمون بالجزئيات ويتولون أمر العناية والاهتمام بها .

ولفظ « حملة العرش » هو لفظ ديني صرف ، والعرش يعرفه ابن سينا بأنه عبارة عن العلم الإلهي الذي يحوي سجل الموجودات ، لا على نحو احتواء الكتاب لما يسجل فيه ، ولكن على نحو احتواء المستور على المبادئ العامة التي لا ينبغي أن تشذ عنها القوانين الجزئية⁽⁹⁷⁾ .

فالمعقول المفارقة لا تترك الأمور إلا كلية ، ولو كانت جزئية ، ولكن النفوس الفلكية تتركها كلية وجزئية⁽⁹⁸⁾ ، وقد حكي الغزالي وجهة نظر ابن سينا في سبب إحاطة الملائكة هذه فقال « فإن المانع عن ادراك الأشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ، ونفس الأدمى مشغول بتدبير المادة أي البدن ، فإذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الردية المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ، انكشف له حقائق المعقولات كلها ، ولذلك قضى ان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم عقول مجردة لا في مادة⁽⁹⁹⁾ .

ويضيف ابن سينا إلى بعض النفوس الإنسانية علماً بالكلية بالإضافة إلى العلم بالجزئي ، فيرى انه هناك بعض النفوس البشرية تتفاوت بالعلم والشرف والكمال ، فإنه ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم نبوية كانت أو غيرها ، وبلغت من الكمال في العلم والأعمال بالفطرة أو الاكتساب حتى تصبح مضاهية للعقل الفعال ، وإن كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية ، لانه علة وهي معلولة ، والعلة أشرف من المعلول⁽¹⁰⁰⁾ .

فلا يسوى ابن سينا بين علم الله ، وعلم المعقول المفارقة في الرتبة ، ذلك ان ادراك الأول للأشياء من ذاته هو أفضل انحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً ويتلوه إدراك الجواهر العقلية للأول باشراف الأول ، ولما بعده من ذاته ، ويعددها الادراكات

(97) فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ص 33 .

(98) ابن سينا : النجاة ق 3 م 2 ص 300 .

(99) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص 180 ، وأيضاً د . محمد عبد هاشم كتاب الهداية لابن سينا ص 247 .

(100) ابن سينا : رسالة في الزلزلة ص 35 .

النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلية متبددة المبادئ والمناسبات⁽¹⁾ .

فالعلم عند ابن سينا يمكن تقسيمه إلى ثلاث مراحل :

أولها : علم الأول ، فإن علمه بذاته وبغيره من ذاته ، لما مر من أن علمه بذاته هو علمه بغيره .

ثانيها : علم العقول المفارقة بعلمها ، ومعلولاتها ، لكن علمها بعلمها ليس لها من ذاتها .

ثالثها : علم النفوس ، فإنه حادث من قبض العقول بحسب استعدادات مختلفة .

نتهي من هذا إلى أن علم الله بالموجودات هو علم كلي ، أما الجزئيات فيختص بالعلم بها نفوس الأفلاك وما هو دونه . فالأول لا يهتم بالجزئيات وأمر هذه راجع إلى العقول المفارقة ، وخاصة العقل العاشر الذي يدير ما تحت فلك القمر .

والخلاصة أن الغزالي إذا كان قد زعم أن ابن سينا لم يقل إلا بمعرفة كلية فقط ونقده على هذا الأساس ، إلا أننا من جانبنا ومن جانب النصوص التي قرأناها لابن سينا نرى غير ذلك ، لأن الله علم بالجزئيات فيما يختص بالثابت غير المتغير مثل أوائل الموجودات ، كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها ، فإن كان هذا الشخص ما هو في العقل شخصي وواحد في نوعه كالشمس مثلاً ، فإنه يعرفه بطريقة جزئية ، وإن كان النوع منتشرًا في أشخاص كثيرة عرف النوع فقط وليس الأشخاص ، طالما أن النوع وأفراده المشخصة شيء واحد ، لذا فهو يعرفها من جهة النوع الذي هو عللها وأسبابها العلية التي لا تتغير ، والمقصود بالمعرفة الكلية هي معرفة الموجودات الفاسدة التي يتألف منها عالما الأرضي ، فعلم الله بها كلي ، أي بأنواعها أولاً ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها .

فالله يعلم علماً بالجزئيات لكل ما هو ثابت لا يتغير كمقول الأفلاك ، ولا خطر في ذلك لأن هذه العقول لا يعتريها أحوال ، ولا تتوارى عليها شئون فهي ثابتة على حالة واحدة ، والعلم بها يكون علماً ثابتاً ، أما ما يكون من هذه الجزئيات متغيراً ، فالله يعلمه بوجه كلي ، فالباري يعلم الموجودات كلها ، يعلم منها ما لا يتغير علماً

(1) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 16 ص 710 ، 711 وأيضاً د . محمد عبده هامش كتاب الهداية لابن سينا ص 285 .

جزئياً ، ويعلم منها ما يتغير علماً كلياً .

فإذا كان هذا موقف ابن سينا من العلم الإلهي ، فما أهمية هذا الرأي في تفسيره لمشكلة الخير والشر ؟ وهل يتأثر رأيه في الخير والشر بالقول بأن علمه تعالى كلي أم جزئي ؟

ثالثاً : علاقة العلم الإلهي بوجود الخير والشر

1 - العلم الإلهي يرتبط بوجود النظام الذي هو خير للموجودات

يرتبط البحث في موضوع الخير عند ابن سينا بدراسة جانب العلم الإلهي عنده ، ذلك ان الأول إذا كان يعقل ذاته ، فهو بالإضافة إلى تعقله لذاته ، أو علمه لذاته ، يعلم شيئاً آخر وهو علمه بنظام الكل ، أو كما يقول بنظام الخير الموجود في الكل⁽²⁾ .

وتعقله تعالى لنظام الخير هو وجود للخير ويكفي أن يتعقل الباري الشيء حتى يوجد عنه ، فكما انه يتعقله للموجودات توجد - كما أوضحنا في نظرية الفيض - فإن بتعقل الأول لذاته يفيض عنه العقل الأول وكذلك بتعقله لنظام الخير يوجد ، وهذا العلم الذي هو خير ونظام يعلمه من ذاته ، فهو يعقل ذاته وما توجه ذاته ، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل ، فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده ، لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار ، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الموجود ، وان هذا الخير عنه ، وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً⁽³⁾ فهذا الخير الذي يعقله الباري يكسب العالم والموجودات خيراً .

ويذهب ابن سينا الى انه يلزم عما يعقله الله تعالى من نظام الخير في الوجود ، ان يعقله كيف يمكن ، « وكيف يكون أفضل ما يكون ، وان يحصل وجود الكلي على مقتضى معقوله »⁽⁴⁾ .

(2) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 7 ص 363 ، والنجاة ص 249 ، وأيضاً الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 222 .

(3) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 8 ف 7 ص 363 .

(4) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 9 ف 4 ص 403 .

ويختلف تعقل الله للأشياء وتمثلها عن تعقلنا وتمثلنا لها ، فهو يعقلها على وجه الحكمة ، وعلى النظام الواجب لا كما يتفق ، أي لا يتمثل الأشياء ويتصورها كما تتفق بل على الوجه الحكمي الواجب في النظام ، وتمثل الأشياء كما يتفق يصح فينا ، « إذ كان أكثر أحوالنا على غير نظام ، فاما الأول فلا يصح ذلك فيه ، لأن جميع أفعاله تكون على نظام ، فلا تحتاج إلى توخي النظام فيه »⁽⁵⁾ .

اما عن السبب الذي يراه ابن سينا في أن الباري لا يتوخي النظام ، انه لو كان الباري يتوخي في فعله النظام حتى كان النظام مقصوداً ، لكان يجوز أن يصدر عنه فعل على غير النظام ، كما يجوز ذلك على البشر ، فإذا لم يجوز أن يصدر عنه فعل على غير النظام ، « فيجب أن لا يكون النظام متوخي ، فإذا كل أفعاله تصدر عنه منتظماً »⁽⁶⁾ ، وقد سبق أن ذكرنا عند الحديث عن فعل الباري في الفصل السابق ان فعله للخير ليس بسبب داع دعه إلى فعله .

ويرجع ابن سينا هذا النظام الذي نلاحظه في العالم وسببه إلى الله تعالى وقد تأثر فيه بأرسطو الذي يقول ان الخير الموجود في المسكر هو الترتيب والنظام ، وأكثر من ذلك يوجد في الله ، فإن هذا ليس كونه بسبب النظام والترتيب ، ولكن النظام والترتيب بسببه⁽⁷⁾ ان جميع الأمور منتظمة معاً على جهة ما ، وليس صورة الحيوان والطيور والنبات تجري على وتيرة واحدة ، ولا هي متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها وبعض نسبة ، لكن يوجد شيء واحد هو ترتيبها ونظامها كلها عنه كما ترتيب العالم لا بد له من نظام معين لأن ترتيب الأشياء كلها في طباع الكل ليس على ترتيب المساواة ، ويمثل أرسطو هذا بان ترتيب الطباع في الكل كترتيب المنزل في ان الأحرار والأرباب فيها لا يطلق لهم ان يعملوا كل شيء كما اتفق ، بل يكون لهم أفعال مخصوصة مرتبة على النظام ، واما الممالك والعبيد والكلاب والسنابير فكلما تشارك الأولين في أعمالهم ، بل أكثر ما يفعلونه جار على ما يتفق ، وخارج عن الترتيب المحفوظ ، ومع ذلك فإن بدء الكل واحد من جملة أجزاء البيت وهو رب المنزل وكذلك الحال في العالم ، « فإن الدرجة الأولى امكانها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك ، والثالثة للأجرام السماوية دون ذلك »⁽⁸⁾ . فكل ما يوجد في

(5) ابن سينا : التعليقات ص 149 .

(6) ابن سينا : المرجع السابق ص 163 .

(7) أرسطو : مقالة حرف اللام ص 11 .

(8) ابن سينا : شرح مقالة حرف اللام ص 33 .

العالم موجود على ترتيب وعلى حسب علمه لهذا النظام .

إلا أن تقرير أرسطو لوجود النظام في العالم ليس مبرراً للقول بأن الله تعالى له عناية بالعالم ، لأن النظام وإن كان الباري سببه ، إلا أنه ليس فاعله ، بل أنه علة غائية تتحرك نحوه الكائنات ، في حين أن الباري عند ابن سينا - كما سبق أن ذكرنا - علة فاعلة للخير ، وعلمه المطلق بنظام الموجودات ، وعلمه بأفضل الوجوه التي يجب أن تكون عليها الموجودات ، وعلمه بخير الترتيبات ، كل هذا يؤدي عند ابن سينا إلى القول بوجود الخير والعناية ، فما هي هذه العناية ؟

2 - صلة العلم الألهي بالعناية الإلهية

يعتبر موضوع العناية الإلهية من موضوعات العلم الألهي ويرتبط به ، ويربط ابن سينا بين القول بعناية الله وبين علمه تعالى ، فيقول إن عنايته بالكل ، أنه عالم بالخير كله ، بأنه كيف هو وكيف ينبغي ، وعالم بأن وجوده خيرية⁽⁹⁾ وهو ما يذهب إليه أيضاً الدكتور مذكور حين يطابق بين العلم الألهي والعناية الإلهية عند ابن سينا فيقول « هذا العلم هو ما نسميه العناية »⁽¹⁰⁾ ويرتبط موضوع العناية بالبحث عن الخير والشر .

وقد تناول ابن سينا موضوع العناية في الكثير من كتبه نذكر منها الفصل السادس من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء وهو بعنوان « في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الألهي » ، أما في النجاة فيذكره في فصل بعنوان مماثل لعنوان الشفاء « العناية وبيان دخول الشر في القضاء الألهي » وفي الإشارات يتناوله في الفصل الثاني والعشرين من النمط السابع .

ويرى ابن سينا أن العناية الإلهية هي ذات الأول ، وإذا كانت ذاته عنايته ، وذاته مبدأ الموجودات ، فعنايته بها تابعة لعنايته بذاته ، وأيضاً أنه خير مبدأ لهله الأشياء ، وعنايته له بها ، ويكفي في عنايته بالأشياء وجودها عنه ذلك أن تعقل واجب الوجود لذاته سبب لصدور الموجودات⁽¹¹⁾ عنه وتعقله للموجبات هو عناية لها ، فيكون عنايته للموجودات هو إيجادها وعنايته بالأشياء هي حقيقة إذ هي عنايته بذاته⁽¹²⁾ .

(9) ابن سينا : الهداية ص 271 .

(10) د . إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ص 82 .

(11) ابن سينا : التعليقات ص 165 وأيضاً شرح حرف اللام ص 25 .

(12) ابن سينا : التعليقات ص 157 .

ويعرف ابن سينا العناية بقوله « هي كون الأول عالماً لذاته ، بما عليه الوجود في نظام الخير ، وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان ، فيفيض عن ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ ، الذي يعقله فيضاً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الامكان ، فهذا هو معنى العناية »⁽¹³⁾ .

وهذا الرأي عن العناية يتشابه مع موقف الرواقيين من العناية الالهية والقدر ، فقد عدوه فكر الله وقرروا انه يرقى إلى الكون ويهيمن على نظام العالم ويدبر الأشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال⁽¹⁴⁾ ، والرواقيون قد اتفقوا مع أفلاطون وأرسطو على أن فكر الله يعرض الكون ويهيمن على نظام العالم ويدبر الأشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال ، ويجعل من الكون تحفة فنية رائعة الجمال يسهر على بقائها وصونها سهرأ موصولاً ، وإذن فالقدر من هذه الوجهة يمكن أن يطلق عليه اسم « التدبير » الذي وضع الأمور في نصابها ، ولم يترك منفذاً تنساب منه ، أو اسم العناية الجاذبة في العالم كله والتي رتبّت الأمور على أحسن ما يمكن أن يكون⁽¹⁵⁾ . وهذا يتفق مع رأي ابن سينا من ان العناية هوان يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من نظام⁽¹⁶⁾ .

وقد تأثر ابن سينا في هذا الرأي أيضاً بأراء أرسطو والمشائية ، وإن كانت هذه الفكرة أوضح عند الرواقيين منها عند أرسطو ، ذلك ان أرسطو وإن كان يخضع الكون كله لشيء من النظام والغاية وردد ان الله والطبيعة لا يفعلان شيئاً عبثاً ، لكن فكرة الالهية عنده لا تتسع لمعنى العناية .

ويذهب ابن سينا إلى القول بان العناية الالهية بالموجودات تحدث دون انبعاث قصد ولا طلب أو بسبب خارجي فيقول « ان العناية هي إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن نظام من غير انبعاث قصد

(13) ابن سينا : الشفاء م 9 ف 6 ص 415 ، النجاة ص 284 ، وأيضاً عثمان أمين : شخصيات ومذاهب ص 70 .

(14) د . إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ص 149 .

(15) د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص 193 .

(16) ابن سينا : التعليقات ص 16 وأيضاً قطب الدين الرازي : شرح الإشارات المسمى بالمحاكمات ص 447 .

وطلب من الأول الحق⁽¹⁷⁾ ، فعناية الباري ليست هي سبباً عارضاً من خارج مثل إرادة من خارج ، أو غرض أو داع أو سبب ، بل هي عناية وهي ذاته .

ورأى ابن سينا في نفي القصد والإرادة عن العناية الالهية بان « عنايته أعني علمه بالموجودات على النظام اللائق كاف في إفاضة الموجودات ، ولا يحتاج إلى إرادة وعزم كما في أفعالن⁽¹⁸⁾ .

ويحدد ابن سينا كيفية العناية بالموجودات في ان العناية هي « ان يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف تجب أن تكون أعضاؤه ، والسماء كيف تجب أن تكون حركاتها ليكونا فاضلين ، ويكون نظام الخير فيهما موجوداً من دون أن يتبع هذا العلم شوق ، أو طلب ، أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا ، وموافقة معلومه لذاته⁽¹⁹⁾ .

وهو في هذا يتفق مع أفلاطون في أن مصدر النظام والخير هو الله الذي يتوخى الخير في العالم فيقول : « اما بخصوص النظام فإن العالم آية في الجمال ولا يمكن أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالاجمال ، وفيما بين أجزاء كل منها من صنع عقل كامل توخى الخير ، ورتب كل شيء عن قصد⁽²⁰⁾ .

ويختلف رأي ابن سينا عن رأي أرسطو الذي يرى ان النظام المشاهد في العالم لا يرجع إلى غاية وقصد من الله ، وإنما ناتج عن فعل الشوق الطبيعي الموجود في كل كبيرة وصغيرة من أجزاء المادة ، ويحركها نحو الصورة الغائية وإن هذه الحركات المدفوعة بالعشق ، ليس للإرادة والعلم الإلهيين فيها أي تدبير ، بل هي حركات آلية متشوهة الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة ، وشوقها القاصر الذي يدفعها دائماً إلى الانتقال من القوة إلى الفعل ، ذلك ان أصل هذا النظام الغريب والترتيب العجيب ليس هو عناية المبدأ الأول بل هو شوق الافراد له ، وهذا الشوق هو سبب ترقى الموجودات من صور إلى صور ، فباتحاد المبدأ المقصود صار العالم مثل المنزل الواحد فيه أبواب وأحرار وعبيد جمعهم صاحب المنزل في محل واحد ، ورتب لكل منهم وظيفة خاصة به لا يتجاوزها حتى يحصل بتعاونهم مصلحة

(17) د . ابراهيم المذكور : مقدمة الهيات الشفاء ص 20 .

(18) قطب النابن الرازي : شرح الإشارات المسمى بالمحاکمات ص 447 .

(19) ابن سينا : التعليلات ص 18 .

(20) الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين ص 10 ، وأيضاً أفلاطون : محاوراة الجمهورية ، ترجمة لمؤاد زكريا ص 69 .

الجميع . اما العناية عند ابن سينا فهي تختلف عن هذا فهي ليس شوقاً طبيعياً فقط ، بل هي علم الله تعالى بكل ما في الكون ، وبكل ما يجب أن يكون عليه الأشياء لئتم اتساق الوجود ، ويكون الخير فيه أو كما قال ان العناية هي علم الله الأزلي بنظام الخير والكمال وصدور العالم عنه وفق ذلك ، وعلى أكمل وجه ممكن ، ففكرة العناية كما هي عند ابن سينا تختلف عن التصور اليوناني لها إلى حد ما .

ولكن إذا كان هذا التصور لما يسود العالم من عناية ونظام وخير ، فكيف يتفق هذا مع ما يوجد فيه من شرور ، يعترف بوجودها ، هل هذه الشرور يعلم الله تعالى فهو يعلمها كما يعلم الخير ؟ وإذا كان يعلمها فما هو تعليله لوجودها وفقاً لنظريته عن العناية الإلهية ، هذا هو موضوع النقطة التالية ، وهو علاقة العلم الإلهي الذي هو العناية بوجود الشر في العالم .

3 - علاقة العناية بوجود الشر في العالم .

إذا كان الله تعالى فيما يرى ابن سينا يعتنى بالعالم ، وعنايته تشمل كل شيء ، فكيف تفسر هذه الشرور مع وجود العناية ؟

يرى ابن سينا ان من يتأمل العالم في تكوينه والسماء بما فيها ، لا بد أن يعترف انها صدرت وفق عناية ، وهي علمه تعالى بنظام الخير ، وكيف ينبغي أن يكون الوجود في نظام الخير ، الا انه يرى ان نظام الخير والكمال ليس خيراً وكمالاً على وجه الاطلاق ، بل خيراً وكمالاً بحسب الامكان ، فهذا الوجود قد بلغ من الخير والكمال الوجه الأبلغ في الامكان .

فابن سينا يعترف بوجود الشر في العالم ، وان الله يعلمه ، وذلك يبين من خلال تعريفه السابق للعناية ، فهو يقول « ان الأول يعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان ويعقله على أتم تأدية إلى النظام بحسب الامكان » . فقله بحسب الامكان فيه تقرير لوجود الشر لأن الامكانات هي أسباب الشر ، فلهذا لا يخلو أمر من الأمور الممكنة من مخالطة الشر⁽²¹⁾ .

الا ان الامكان الذي يقصده ابن سينا هنا لا يتعلق بذات الله تعالى ، وإنما يتعلق بالموجودات المتعلقة بالمادة والمادة - كما سنرى في الباب الثاني - هي عبارة عن قوة وامكان ، وهي أيضاً استعداد وقبول ، ولذا فالموجودات تتفاوت في قبولها

(21) ابن سينا : التعليقات ص 21 .

للخير والكمال من ناحية ما فيها من استعداد لقبول الخير .

اما الموجودات الخالصة عن المادة ، كالعقول والنفس والملائكة فهي تقبل هذا الخير ، اما الموجودات الأرضية فإن المادة تعوقها عن الخير التام ، ولذا كان قوله « بحسب الامكان » ، أي بحسب ما يستطيعه كل موجود وعلى حسب درجة معقوليته ، وبعده عن المادية فحيث يكون الامكان أكثر يكون الشر أكثر⁽²²⁾ .

ويحدد ابن سينا درجات الامكان الحاصلة في الموجودات المادية وغير المادية ، بانه إذا كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في مادة فبحسب إمكان الأمر في نفسه كالعقول الفعالة ، وبالتفاوت في الامكانيات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات ، فان كان تفاوت الامكانيات في النوع كان الاختلاف في النوع ، وان كان التفاوت في إمكانات الأشخاص ، فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الأشخاص ، فالكمال المطلق يكون حيث الوجوب بلا امكان والجود بلا عدم⁽²³⁾ .

فالامكان الذي يقصده ابن سينا إذا كان يتعلق بموجود مادي كان حسب استعداده لقبول كماله ، اما إذا تعلق بموجود غير مادي كان بحسب درجته في القدم والشرف « فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه ، وجميع العقول الفعالة أشرف من الأمور المادية ثم السماويات من جملة الماديات أشرف من عالم الطبيعة ، ويريد بالأشرف ههنا ما هو أقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه إلا بعد وجود متقدمه »⁽²⁴⁾ .

فالشر داخل في القضاء الإلهي بالعرض ، « فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض »⁽²⁵⁾ ، وذلك بسبب ممانعة الموجودات المتعلقة بالمادة في قبول الخير ، فالخير مقتضى بالذات ، واما الشر فوجوده في العالم هو وجود عرضي والله تعالى يعمل ، ويعلم انه بسبب المادة .

وهنا يبدو تأثير ابن سينا بالأفلاطونية وكذلك باخوان الصفا ، المتأثرة

(22) ابن سينا : المرجع السابق ص 21 .

(23) ابن سينا : المرجع السابق والصفحة .

(24) المرجع نفسه ونفس الصفحة .

(25) ابن سينا : الشفاء 9 ف 6 ص 421 ، الإشارات ص 736 ، النجاة ص 289 ، وإيضاً الرسالة المرشدة ص 18 .

بالأفلاطونية ، فقد رأوا أن الخير مقصود بالقصد الأول والشر مقصود بالقصد الثاني⁽²⁶⁾ ، وليس المقصود هنا هو القصد والاختيار اللذين هما من موجبات الكمال ومخصصات الزمان لأن ذلك محال على الحق الأول ، لأن فيضان الخير منه على سبيل الزوم مثال لزوم الضوء عن الشمس والظل عن الشخص ، ولذا فإذا أضيف الشر إلى الله فهي إضافة على العموم ، مثل قوله تعالى ﴿ الله خلق كل شيء ﴾ ، ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ وإذا أضيف الخير إليه فعلى الخصوص مثل قوله تعالى ﴿ يبدك الخير إنك على كل شيء قدير ﴾⁽²⁷⁾ .

فلا يرجع ابن سينا وجود الشر إلى طبيعة الله أو فعله وإرادته ، لأنه كما سبق ان ذكرنا ان ذاته وصفاته وأفعاله تعالى هي خير ، وإنما يرجع الشر إلى الامكان والموجودات الممكنة ، والله يرضى بهذا النظام ، لانه الوجه الأبلغ في الامكان . ام الشرور فيجب إضافتها إلى الأشخاص والأزمان والطبائع⁽²⁸⁾ .

فالعالم عنده مجراه الحقيقي على مقتضى الخير ، والشر فيه ليس بمحض ، بل هو لحكمة ومصلحة ، وهو ينبع في جهة خير⁽²⁹⁾ . ولا يعني بذلك ان الشرور غير مرادة ، فإن الحكمة فيها واضحة والمصلحة فيها ظاهرة ، ولا غضاضة مطلقاً من دخول الشر في القضاء الإلهي⁽³⁰⁾ ، ولن يحول دخوله دون القول بوجود العناية ، لأن أكثريته في جانب الخير ، فليس من الحكمة أن تترك الخيرات الفائقة الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة .

فالحكمة الإلهية فيما يرى ابن سينا تقتضي أن يبلغ كل شيء كماله الموجود في حده ، لا كمالاً يتجاوز حده⁽³¹⁾ . مثال ذلك ان النار كمالها الاحراق فلا يصح القول بأنه يجب أن تتجاوز حدها بان تكون محرقة بعض الوقت ، باردة أوقات أخرى ومن هنا كان النظام الأكمل للكون يقتضي وجود هذه الشرور⁽³²⁾ .

وهذه الحكمة منوطة بمعرفة الأسباب والمسببات في العالم ، فإذا كنا لا نحيط

(26) انخروان الصفا : رسالة في الآراء والديانات جـ 4 ص 10 : 14 .

(27) ابن سينا : الرسالة المرئية ص 17 والآية 26 من سورة آل عمران .

(28) ابن سينا : المرجع السابق ص 16 .

(29) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم المغلقة ص 74 .

(30) د . ابراهيم مذكور : مقدمة الهيئات الشفاء ص 24 .

(31) ابن سينا : التعليقات ص 88 .

(32) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ص 422 ، وايضاً د . ابراهيم مذكور : مقدمة الهيئات الشفاء ص 25 .

علماً بجميع الأسباب ، فكيف نطمح في معرفة ما فيه من حكمة إلهية ، فالعالم خاضع لأسباب ، وبذكر هذه الأسباب يظهر إثبات الحكمة الإلهية ، في وجود هذه الموجودات ، وإنها وجدت على أكمل ما يمكن أن يكون وأنه لم يختلف عنها شيء من كمالها الممكن لها في نفس الأمر ، ولو كان في الامكان وجود أكمل مما هي عليه لما وجدت على غيره .

وهذه الشرور الحاصلة في بعض الموجودات ، وإن كان حصولها على سبيل الوجوب واللزوم لكنها غير خالية عن حكمة تامة بها يكون قوام العالم ، ولولا تلك الحكمة لما وجدت هذه الشرور لأن الخيرات هي مبادئ الشرور⁽³³⁾ ، كما سنرى عند عرضنا للباب الثاني - فإن الشرور هي ضرورة تابعة لوجود الخير .

وهذا الرأي السابق لابن سينا تأثر فيه برأي الفارابي الذي يقرر ان عناية الله تعالى محيطه بجميع الأشياء ومتصلة بكل واحد ، وكل كائن ، لأن الشرور واصله إلى الكائنات الفاسدة - ولذا يقول ما رده ابن سينا بعده - ان الشرور محمودة على طريق العرض ، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة ، وإن فات الخير الكثير الذي يصل إلى ذلك الشيء لأجل السير من الشر الذي لا بد منه كان حينئذ أكثر⁽³⁴⁾ .

والشر في الجزئيات فيما يرى الفارابي ، هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، فوجوده فيها هو الذي يبرز ما في النظام الكلي من خير⁽³⁵⁾ ، وهذا ما يوافق عليه ابن سينا الذي يرى ان نظام العالم يحوى الخير والشر ، وهو لا يتعارض مع عناية الله ، لأن عنايته شاملة ، وليست مختصة بجزئية جزئية .

ولعل هذا ما سنجده بعد ذلك عند ابن رشد ، الذي يرى أن العلم الإلهي لو اعتنى بكل جزئية من جزئيات هذا العالم ، فإن هذا سيؤدي إلى صعوبة تفسير الخير والشر ، وإدراك طبيعتهما ، فيجب إذن أن يفسر على نحو كلي ، لا أن يفسر بالقول بأن الله يهتم بكل جزئية صغيرة ، وفي هذا يقول ابن رشد : « ومن هنا توجد عناية الله بجميع الموجودات ، وهي حفظها بالنوع إذ لا يمكن حفظها بالعدد ، فاما الذين يرون

(33) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 16 .

(34) الفارابي : صون المسائل ص 18 ، وأيضاً أبوريطة : تعليق على كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بود ص 159 .

(35) الفارابي : التعليقات ص 157 .

ان عناية الله متعلقة بشخص شخص ، فقولهم من جهة صادق ، ومن جهة غير صادق ، اما صدقه فمن قبل انه ليس يوجد لشخص ما حالة تخصه إلا وهي موجودة لصنف من ذلك النوع ، وإذا كان هذا هكذا ، فالقول بان الله يعتني بأشخاص قول صادق بهذه الجهة ، واما العناية بالشخص بنحو لا يشاركه فيه غيره ، فذلك شيء لا يقتضيه الجود الإلهي» (36) .

فالعناية الإلهية عند ابن سينا تعني فقط بالعقل الأول مباشرة ، اما الموجودات الأخرى ، فالعناية بها تكون بطريق غير مباشر ، وهي بتوسط الأفلاك السماوية ، فالكل رتب في القوى الفعالة والمنفصلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه ، ولا تؤدي إلى الشروع ، « فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض ، أن يحدث في نفس ما صورة اعتقاد رديء أو كفر ، أو شر آخر في نفس أو في بدن ، بحيث لو لم يكن كذلك ، لم يكن النظام الكلي يثبت ، فلم يعبا به ، ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة» (37) .

فإذا كان العلم الإلهي عند ابن سينا هو علم كلي فكذلك العناية عنده هي عناية كلية ، والمقصود بالخير هنا هو ما يتعلق بالغالبية ، اما الأفراد القليلة فلا ضرر من أن يصيبها شر ما ، ولا يمنع هذا من القول بوجود العناية .

والخلاصة ان الله والعقول المفارقة لا تعلم الا الكليات ، فلا تعنى بالجزئيات ، وان كانت هذه الجزئيات معلومة من جهة أسبابها ومبادئها وأمر عنايتها موكل للنفس والأجرام السماوية على نحو ما رأينا في نظرية الفيض فكل ما هو أعلى يعتنى بما هو تحته .

فالله لا يعلم الا الخير ، وهو المقصود بالذات ، وان كان يرضى بوجود الشر إلا انه لا يعلمه علماً تفصيلياً لانه مرتبط بالجزئيات المتروك أمرها إلى الأفلاك والعقول التالية ، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك العقول والنفس ، فإن هذا مسوغ للقول بالعناية بالجزئيات من ناحية إجمالية وليس من ناحية تفصيلياً وهذا من الجهة الإسلامية غير مقبول لأن عناية الله عندهم تشمل أدق جزء في العالم .

(36) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ص 1657 ، وأيضاً د . العراقي : النزعة العقلية ص 195 .

(37) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 9 ص 422 ، وأيضاً النجاة ص 290 .

ويعترف ابن سينا انه لا بد في أمر التدبير والعناية من اعتبار أمرين :

الأول : مبدأ التدبير الذي هو بمثابة العناية .

الثاني : انفاذ هذا التدبير من خلال الموجودات .

والله باعتبار كونه مبدأ التدبير ، يدبر جميع العلل العالية مباشرة ، وأما باعتبار انفاذ التدبير ، فإنه ينفذ هذا التدبير في العلل العالية بنفسه مباشرة ، وفي المخلوقات السفلى بواسطة العليا .

ولكن هذا الرأي من ابن سينا قد يبدو انه يخالف ما جاء في الشريعة من ان عناية الله لا تنحصر في العلل العالية ، ولا في السماء والأرض والإنسان فقط ، بل تتناول احشاء أصغر الحيوانات وأدق الكائنات ، ذلك ان تدبيره سبحانه يعم جميع الأشياء كبيرة كانت أو صغيرة ، حقيرة أم سامية .

لكن ابن سينا حاول أن يوفق بين فلسفته ، وعقيدة أهل السنة⁽³⁸⁾ في القول بان كل ما هو موجود خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقدر الله ، والله لا يرضى الا بالخير ، وان الشر إنما هو عدم الشيء .

ولكن هل يكفي في عناية الله ان يعلم الموجودات علماً كلياً ؟ وهل هذه صورة سامية يصور بها ابن سينا علم الله وعنايته ؟ فكما ان الطبيب الأفضل ليس من يلاحظ الكلبيات فحسب ، بل من يقدر ان يلاحظ دقائق الجزئيات أيضاً ، هكذا المعنى الأفضل ليس من يعرف نظام الموجودات وحده ، بل من يحيط علماً بأصغر الموجودات وأدقها .

الا ان ابن سينا لم يقل إلا بالعناية بالكل لأن العناية بالجزئيات ليس هو الغاية فليس بقاء إنسان ما هو غاية ، بل الغاية والعناية هي بقاء النوع الإنساني موجوداً ومستمراً ، وليس الوقوف بالعناية عند فرد واحد فقط .

فابن سينا يعترف بوجود العناية على الرغم مما قد يوجد من شرور قليلة اما الذين ينكرون وجود العناية فسيب ذلك انهم وقفوا عند حوادث فردية تبدو للناظر انها تتجه إلى الشر ، ولذا لا ينبغي لنا الوقوف عند مجرد الحوادث الفردية ، بل الارتفاع من ذلك إلى التفسيرات الكلية ، فيكفي عنده ان العالم بجملة يتجه إلى الخير ،

(38) لابن سينا : رسالة بعنوان « القدر » يتزع فيها منزع أهل السنة ، فيقول ان الله علم الاشياء وقدرها على ما هي عليه قبل خلقها .

وعلى هذا يجب تفسير الظواهر التي قد يبدو منها انها تتجه إلى الشر .
ولذا كان قول ابن سينا بالعلم الكلي والعناية بالكل ، والعناية هي نظام الكل ،
وليست عناية بأشخاص ، فالوجود بأكمله متجه إلى الخير وما به من ضرور فهي
جزئية ، وعلى ذلك يحاول ابن سينا تفسير الظواهر كلها بناء على هذا الرأي ، وهو ما
سنقدمه في الأجزاء التالية من هذا البحث .

الباب الثاني

الأبعاد الفيزيكية لمشكلة الخير والشر

انتهى ابن سينا في الباب الأول إلى تحديد مصدر الخير في الوجود وحدد هذا المصدر في وجود الله تعالى ، يدل على ذلك انه واهب الخير للموجودات ، وان ذاته وصفاته هي خير على الاطلاق ولا يدخل فيه ما قد يكون به من نقص أو شر .

كما أن فعله تعالى في إيجاد العالم هو أيضاً فعل للخير ، لانه اخراج لهذا العالم من حيز الامكان إلى حيز الوجود أي من حيز الشر إلى حيز الخير وإذا كان ينتج عن هذا الفعل بعض من الشر فهو بسبب ما يحويه هذا العالم من طبيعة الامكان الداخلة فيه .

الا ان الخير مقصود بالذات والشر مقصود بالعرض وعنايته تقوم على الاهتمام بكل ما هو كلي اما الأفراد القليلة فهي التي يصيبها شر ، إلا انه شر قليل ولا يوجد إلا في عالم ما تحت فلك القمر ، وهو شر طفيف إذا قيس إلى بقية الوجود .

وما يقصده ابن سينا بعالم ما تحت فلك القمر هو هذه الطبيعة التي تحيط بنا ، فعلى ذلك يكون تحديد وجود الشر هو ما يرتبط بهذه الطبيعة فهي وحدها التي يظهر فيها الشر من خلال جزئياتها سوى كانت جزئيات طبيعية جامدة ، أو طبيعية عاقلة .

وعلى ذلك فحديث ابن سينا عن الشر يرتبط بالبحث عن وجوده وظهوره من خلال الطبيعة ، ولذا كان بحثنا عن البعد الفيزيقي لمشكلة الخير والشر لنرى سبب وجود الشر فيه وتعليل ابن سينا له ، وكيف يفسر وجوده ؟ وبأي موجود أو عنصر من

عناصر هذه الطبيعة يرتبط وجود الشر؟ وهل هو شر لذاته أم أن له غاية في وجوده
فيكون بناء على ذلك خيراً وليس شراً .

هذا ما سنتعرف عليه من خلال عرضنا لهذا البعد الثاني لمشكلة الخير والشر
عند ابن سينا .

الفصل الأول

علل الموجودات الطبيعية عند ابن سينا وصلتها بالخير والتشر

تمهيد

دراسة ابن سينا لموضوع الخير والشر في الطبيعة تستلزم البحث عن العلة أو العلل المسببة للموجودات ، لأن معرفة الشيء ، أو العلم التام بالشيء لا يكون إلا بمعرفة علله⁽¹⁾ ، لذا فهو يبحث عن العلل الخاصة بالموجودات الطبيعية التي يظهر من خلالها الشر والخير ، ليتعرف عن العلة المحدثة للشر ، والعلة المحدثة للخير .

ولابن سينا في دراسة أي موضوع - كما سبق أن ذكرنا - جانبان ، جانب نقدي يتمثل في نقد السابقين عليه ، فيستعرض آراء السابقين ليعرض ما بها من أخطاء ، حتى يتسنى له التعبير عن الجانب الآخر الإيجابي من مذهبه وهو الخاص برأيه في هذا الموضوع .

فوجد ابن سينا أن من السابقين من ذهب إلى القول بعلة واحدة ، أو أكثر سواء كانت هذه العلة مادية ، أو علة صورية ، والقائلون بعلة مادية تتمثل آراؤهم في آراء بعض الطبيعيين ومنهم انطيفون . وأما القائلون بعلة صورية يمثلهم فيثاغورث وأتباعه .

(1) ابن سينا - الشفاء ، السماع الطبي ، م 1 ف 10 ص 48 ، وهو في هذا يتفق مع أرسطو في كتابه

Aristotle: Physics, 11, 194, b, Analytica Posteriora a b 1, 2, 71, b, 9-12, B11, 94 a, 20, and D. Ross:

Aristotle, PP. 71-72.

ويخصص ابن سينا الفصل التاسع من المقالة الأولى من الفن الأول الذي يسميه السماع الطبيعي من كتابه الشفاء لعرض آراء المذاهب السابقة عليه ويحلل فكر اعلامها وهم القائلون بعلّة واحدة سواء كانت مادية أو صورية ويقدم أوجه النقد على آرائهم حتى يتسنى له بعد ذلك عرض مذهبه .

وان كان ابن سينا استفاد من نقد القائلين بعلّة واحدة مادية أو صورية فقد تسنى له الاستفادة من هذا النقد في القول بالمادة والصورة ، كمبدأين أساسيين لتركيب الموجودات الطبيعية - كما سنرى فيما بعد عند الحديث عن مكونات الكائنات الفاسدة .

ولكننا نرى ان هذا الجانب النقدي من فلسفة ابن سينا يعد جانباً ضيق النطاق⁽²⁾ ولا يؤدي به إلى تبرير القول بالعلل الأربع عنده ، وقد يكون مرد ذلك انه وجد في نقد أرسطو لسابقه ما يكفي لبيان أخطائهم فاكتمى بمجرد ذكر آرائهم ونقدهم في عبارات قليلة .

ومن هنا كان هذا الجانب النقدي عنده ضئيلاً إذا قيس بالجانب النقدي عند أرسطو .

أولاً : نقد مذهب القائلين بعلّة واحدة مادية أو صورية
1 . نقد القائلين بالعلّة المادية :

يحدد ابن سينا آراءهم في أنهم رفضوا مراعاة أمر الصورة واعتقدوا ان المادة هي التي يجب أن تعرف ، فإذا عرفت فما يأتي بعدها إنما هو اعراض ولواحق غير متناهية ، والمقصود بالمادة في نظرهم هي « المادة المتجسمة المنطبعة دون الأولى »⁽³⁾ . وربما ما دفع بهؤلاء إلى الاهتمام بالمادة هو العلاقة بين الصناعة

(2) معرفه ابن سينا للسابقين جاءت من خلال معرفته لأرسطو ، فإذا درس أرسطو مذهب فيلسوف سابق عليه ، وتناوله النقد ، فإن ابن سينا يفعل مثله ، ومن هنا كان الجانب النقدي في فلسفة أرسطو أهم بكثير من الجانب النقدي في فلسفة ابن سينا ، وقد اعتبر ابن سينا الأجزاء التي نقد فيها الفلاسفة السابقين على أرسطو داخلة بالمعرض في كتابه الشفاء وقال : « فمن شاء ان يثبت أثبته ، ومن شاء أن لا يثبت لا يثبت » الطبعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 4 ص 28 . وعلى ذلك فالقسم النقدي من فلسفته ضئيل محدود ، كما يذكر د . مذكور في مقدمة الهيات الشفاء « ان ابن سينا قد وقف بهذا التدرج التاريخي عند أضيق حلوه » ص 9 . وأيضاً يتفق معه د . العراقي في كتابه الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا في هذا الرأي من خلال هامش ص 128 ، 129 .

(3) ابن سينا : الشفاء ، الطبعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 9 ص 46 ، د . عاطف العراقي الفلسفة الطبيعية ' .

الطبيعية والصناعة المهنية ، ذلك ان مستتبط الحديد عمله هو تحصيل الحديد وما عليه من صورة ، وكذلك الغواص عمله الحصول على الدرة وما عليه صورتها .

لكن هذا الرأي فاسد⁽⁴⁾ في نظر ابن سينا ويحدد نقده فيما يلي :
أ - ان هذا الرأي سيؤدي بنا إلى الوقوف على خصائص الأمور الطبيعية ، فانه ان أقمته الوقوف على الهولي دون الصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بالفعل بل كأنه أمر بالقوة .

ب - ان الصور والاعراض هي التي تثبت لنا وجود المادة وان حاول ان يثبت للمادة صورة مثل الصورة المائية أو الهوائية فهو أيضاً ناظر إلى الصورة .

ج - ان غاية الباحث عن الحديد ليس هو إيجاد الحديد فقط ، بل صناعته ، أي إيجاد صورة له .

د - ولما كانت الأجسام البسيطة هي ما هي بالفعل بصورتها ، ولم تكن هي ما هي بموادها وإلا لما اختلفت ، فبين ان الطبيعة ليست هي المادة . وانما هي الصورة في البساط ، وأنها في نفسها صورة من الصورة ليست مادة من المواد ، وبالنسبة للمركبات فان الطبيعة المحددة لا تعطى وحدها ماهياتها ، بل هي مع زوائد ، وعلى ذلك تسمى « صورتها الكاملة طبيعة على سبيل الترادف فتكون الطبيعة تقال حينئذ على هذه وعلى الأول بالاشتراك »⁽⁵⁾ .

2 - نقد القائلين بالعلة الصورية :

وإلى جانب الطائفة الأولى قامت طائفة أخرى استخفت بأمر المادة وقالوا : انها إنما وجدت في الوجود لتظهر فيها الصورة بأثارها . وان المقصود الأول هو الصورة ، وان من عرف الصورة فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة⁽⁶⁾ .

وضربوا مثلاً على ذلك بالأعداد ، فالعدد ليس داخلياً في العلم الطبيعي لأنه لا هو جزء ولا هو نوع من موضوعه ، ولا هو عارض خاص به ، فهو يتلصق تعلقاً

= عند ابن سينا ص 153 ، وأيضاً التجديد في المذاهب ص 94 ، 95 .

(4) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 9 ص 46 .

(5) ابن سينا : المرجع السابق ص 37 ، وأيضاً د . عاطف العراقي - الفلسفة الطبيعية ص 129 .

(6) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 9 ص 47 ، الالهيات م 7 ف 2 ص 312 ،

وأيضاً د . عاطف العراقي - التجديد في المذاهب ص 95 .

لا بالطبيعيات ، ولا بغير الطبيعيات ، فطبيعة العدد تصلح ان تعقل مجردة عن المادة أصلاً ، وما يعرض لها من هذه الوجهة مجرد عن المادة⁽⁷⁾ . وقالوا ان الواحد هو الحقيقة ، ومنه ركبو كل شيء ، وجعلوا الوحدة في حيز الخير والحصر ، وجعلوا الثنائية في حيز الشر وغير الحصر⁽⁸⁾ .

وهؤلاء أيضاً مخطئون في نظر ابن سينا ، لانهم أسرفوا في تجاهل أمر المادة ، كما أسرف السابقون في تجاهل أمر الصورة ، ويحدد أخطاءهم في :

أ - يرى ابن سينا أنهم إذا كانوا قد ذهبوا إلى إهمال المادة بالتدليل بعلم العدد وعلم الهندسة ، ذلك انهما لا يحتاجان في اقامتهما للبراهين ، أو ان يتعرضا للمادة الطبيعية ، أو تأخذاً مقدمات تتعرض للمادة بوجه لكن صناعات أخرى مثل صناعة الكرة المتحركة وصناعة الموسيقى ، وصناعة المناظير ، وصناعة الهيثة تأخذ بالمادة ، أو شيئاً من عوارض المادة ، لانها تبحث عن أحوالها ، فمن الضرورة أن تأخذها ، وهذه الصناعات اما أن تبحث عن عدد لشيء ، أو مقدار ، أو شكل في شيء والشكل والمقدار عوارض لجميع الأمور الطبيعية .

ب - كذلك ينقد ابن سينا رأيهم في الذهاب إلى جعل الوحدة من الخير لما فيه من الترتيب والتركيب والنظام ، فإذا كانت الوحدة من الخير ، فكيف تولد من الخير شر ؟ وكيف صار ازدياد الشر خيراً ؟

إذا كانوا جعلوا العدد والوحدة من باب الخير ، وجعلوا الشر هو الهوى ، والهوى لا بد ان ترجع إلى علة صورية ، فكيف يولد الخير شراً ؟ وإذا لم تكن معلولة ، بل علة واجبة بذاتها ليس معلولة لعلة أخرى ، فاما ان تكون قابلة للانقسام أي تكون مقداراً مؤلفاً من أحاد فهي أيضاً خير أو تكمّن غير قابلة للانقسام ، فتكون في ذاتها ، فذاتها وحدانية ، والوحدانية بما هي وحدانية ، وكما يروها هي خير .

فان جعلوا الوحدة وحدة غير كونها خيراً انتقضت أصولهم كلها ، وان جعلوا الوحدانية خيرية لزم من ذلك أن تكون الهوى - لانها وحدانية - خيرية ، ثم كيف تتولد من الاعداد حرارة وبرودة⁽⁹⁾ .

(7) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 8 ص 43 .

(8) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 7 ف 2 ص 312 .

(9) ابن سينا : المرجع السابق - م 7 ف 3 ص 323 .

جـ - كما يرى ابن سينا انهم عندما اغفلوا ان الطبيعة تشتمل على المادة والصورة فهم قد اغفلوا العلاقة الموجودة بين الصور والمواد .

د - كما ان العلم التام فيما يذهب ابن سينا ، هو الإحاطة بالشيء كما هو وما يلزمه فمهاية الصورة النوعية مفتقرة إلى مادة معينة ، فكيف يستكمل علماً بالصورة ، ونحن لا نلتفت إلى المادة ، فالطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استتمام صناعته ، إلى أن يكون محصلاً للإحاطة بالصورة والمادة جميعاً ، ذلك ان الصورة تكسبه علماً بما هو به الشيء بالفعل أكثر من المادة ، والمادة تكسبه العلم بقوة وجوده ، ومنهما جميعاً يستتم العلم بجوهر الشيء⁽¹⁰⁾ .

وينقد ابن سينا لهذين المذهبين يتم له التعبير عن الجانب الإيجابي من مذهبه وهو القول بمذهب العلل الأربع - وهي العلة المادية والصورية والفاعلة والغائية .

وإذا كان ما يهمنا في بحثنا هو العلة الغائية الا اننا سنتناول العلل الأخرى بإيجاز حتى يتضح لنا أهمية العلة الغائية عنده .

ثانياً : نظرية العلل وما يتعلق بها من خير وشر

إذا كانت نظرية العلل قد أخذها ابن سينا عن أرسطو الا انه أضاف إليها مادة جديدة وفصل القول فيها بدرجة لا تلحظ لدى المعلم الأول ونحن بها منحي يتفق مع الأهداف الرئيسية لمذهبه فبرزت لديه الفاعلية إلى جانب الصورية وطغت الغائية على الآلية⁽¹¹⁾ .

ويتناول ابن سينا دراسة موضوع العلل في معظم كتبه⁽¹²⁾ ، ولدراسة العلل أهميتها في فهم طبيعة الموجودات ، ولا بد من دراستها حتى نعرف العلة المسببة

(10) ابن سينا المرجع السابق ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 9 ص 48 ، وإيضاً د . العراقي : التجديد في المذاهب ص 95 ، 96 .

(11) إبراهيم مدكور : مقدمة الهيات الشفاء لابن سينا ، ص 16 .

(12) تناول ابن سينا دراسة هذا الموضوع في طبيعيات الشفاء - الفن الأول ، في الفصل الماثر من المقالة الأولى ص 50 ، وفي الهيات الشفاء المقالة السادسة بفصولها الخمسة ص 257 : 300 ، وفي كتابه النجاة المقالة الأولى ص 211 ، التعليقات ص 94 : 99 ، الهداية الفصل الأول من الباب الثالث ص 243 ، عيون الحكمة الفصل الرابع من قسم الإلهيات ص 57 : 53 . وفي النمط الرابع من الإشارات ص 453 ، وفي بعض رسائله مثل رسالة في أجوبة عن عشرة مسائل ص 82 في المسألة العاشرة ، في الرسالة العرشية ص 3 ، 4 وإيضاً تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص 4 ، وغيرها من الكتب والرسائل الأخرى .

للخير والشر في العالم الطبيعي .

ويعرف ابن سينا العلة بقوله : « العلة كل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجودها هذا بالفعل ، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل »⁽¹³⁾ .

اما المعلوم : كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده⁽¹⁴⁾ .

ونجد ان ابن سينا يذكر لفظ علة في بعض الكتب ، وفي البعض الآخر يقول سبب أو مبدأ ، أو أصول ، أو اسطقات ، أو عناصر ، على انها مرادفة في بعض حووها لكلمة علل ، أو أسباب وكلها عنده بمعنى واحد⁽¹⁵⁾ .

وستحدث الآن عن علة علة من العلل التي قال بها .

1 - العلة المادية :

يقصد بها ابن سينا ما تتضمنه من دلالات ابتداء من الهيولى باعتبار صلتها بالصورة بوجه عام ، أو بالوحدة من حيث صلتها بالعدد ، أو بالخشب بالنسبة إلى السرير . كل ذلك مرده إلى القوة أو القابلية سواء قصدنا به المبدأ القريب أو البعيد ، وهي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده⁽¹⁶⁾ .

والمبادئ المادية تشترك في معنى واحد ، وهي انها في طبيعتها حاملة لأمور غريبة عنها ، ولها نسبة من المركب منها ومن تلك الماهيات ، ولها نسبة إلى تلك الماهيات نفسها وهذه النسبة تنقسم إلى :

أ - اما ان يكون لا يتقدمها في الوجود ، ولا يتأخر عنها .

ب - أو تكون المادة محتاجة إلى ذلك الأمر في التقوم بالفعل .

ج - أو تكون المادة متقدمة في ذاتها وحاصلة بالفعل ، وأقدم من ذلك الشيء وهو

(13) ابن سينا : الحدود ص 41 ، وأيضاً رسائل في الحكمة ص 65 .

(14) ابن سينا : الحدود ص 41 ، وأيضاً رسائل في الحكمة ص 65 .

(15) قد سبق أن ألقى استاذنا الدكتور / عاطف العراقي في اختلاط معنى العلة عند ابن سينا وأطلق عدة أسماء عليها ، وإن المقصود منهم جميعاً واحد ، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، هامش ص 148 ، 149 .

(16) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م 6 ف 1 ص 257 ، النجاة ص 211 ، الرازي : المباحث المشرقية ص 458 ، د . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 156 ، وأيضاً البارون كارادي فو : ابن سينا ص 246 .

الذي نسميه عرضاً بالتخصيص .

فيكون القسم الأول يوجب إضافة المعية ، والقسمان الآخران إضافة تقدم وتأخر⁽¹⁷⁾ ، وقد لا تكفي مادة وحدها بل تنضم مادة إلى مادة أخرى لتامة صورة الشيء مثال : ما يحدث في العقاقير ، أو بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للمسكينة والمنازل للمدينة أو بحسب الاجتماع والتركيب معاً كالحجارة والخشب للبيت ، وأما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطوانات للكائنات وانتقال العنصر من حال القوة ، فقد يتم دون تركيب فيسمى موضوعاً بالقياس إلى ما هو منه ، أو بتركيب فيسمى اسطوانات وهو أصغر ما ينتهي إليه القاسم في القسمة⁽¹⁸⁾ .

فالعلة المادية أو العنصرية إذن هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة ، وتستقر فيها قوة وجوده ، ولكن هذه العلة تتأخر بالشرف⁽¹⁹⁾ . لأنها علة انفعال ، أي علة سلبية ، ولذا يجب أن يضاف إليها الاستعداد وتسبب إلى الفاعل والغاية⁽²⁰⁾ فهي لا تكفي وحدها في دراسة العالم الطبيعي وما به ، وهذا ما دفع ابن سينا - كما سبق - إلى نقد القائلين بعلة واحدة مادية .

2 - العلة الصورية :

وهي العلة الثانية ويضمها ابن سينا مع العلة المادية فيقول انهما « معاً علة وجود »⁽²¹⁾ ، أو علة ما هية وحقيقة فهذه العلة الثانية تكتمل علتنا الموجودات من جهة طبيعتهما ، فالفعل يتعلق بالمادة من جهة أنها فيها قوة وانها بالقوة قابلة له كالنجارة في السرير فإنه يتعلق بالصورة من جهة انه يفيدها ويحصلها .

وتطلق الصورة على نواح شتى⁽²²⁾ ، فقد يقال الصورة للماهية إذا أحدثت في المادة تقوماً ، ويقال صورة لنفس النوع ، ويقال صورة للشكل والتخطيط ، ويقال صورة لهيئة الاجتماع كصورة المسكر وصورة المقدمات المقترنة ، ويقال صورة

(17) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 10 ص 50 .

(18) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 6 ف 4 ص 280 .

(19) ابن سينا : الهداية ص 243 .

(20) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 15 ص 77 .

(21) ابن سينا : الهداية ص 243 .

(22) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 10 ص 52 .

للنظام المستحفظ كالشريعة ، ويقال صورة لكل هيئة كانت ، ويقال صورة لحقيقة كل شيء كان جوهرأ أو عرضأ ، ويفارق النوع ، وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة .

والمادة توجد لأجل الصورة ، « وانها تتوخى لتحصل ، فتحصل فيها الصورة وليست الصورة لأجل المادة ، وان كان لا بد من المادة حتى توجد فيها الصورة »⁽²³⁾ ولكن الصورة خلافاً للمادة فهي بمثابة مبدأ الفاعلية أو الاستكمال ، فالصورة تحل في المادة وتمنحها الوجود الفعلي فهي التي تغيد تقويم المادة وهي العلة التي هي جزء من قوام الشيء ، يكون بها هو ما هو بالفعل⁽²⁴⁾ .

فالصورة المفارقة مجردة تماماً من المادة ، ومثلها الأعراض والحركات والأجناس والأنواع ، وسائر الخصائص ، وكذلك أشكال المصنوعات والصناعة من حيث انها تحل في ذهن الصانع فيجوز ان تعتبر صورة بالنسبة لموضوعها .

والصور علل ومعلولات⁽²⁵⁾ ، ولكنها علل بالملاقة فانها توجب وجود تلاقية دون ما تباينه ، وإذا كانت المادة لا كم لها من ذاتها ، فلا تقتضي كما بعينه حتى لا تقبل هي ما هو أزيد منه وأنقص ، ولكن الصورة ليست علة مطلقة للهويولي ولكنها علة ناقصة .

وصورة الشيء هو كماله الأول وكيفيته هو كماله الثاني ، والكيفية تشتد وتضعف اما الصورة فلا تشتد أو تضعف ، وإذا اشتدت الكيفية حتى تستعد لقبول صورة أخرى فانها تكون بحركة وسلوك من طرف إلى طرف ، والصورة لا تتحرك هكذا بل تنسلخ دفعة⁽²⁶⁾ .

وللعلة الصورية علاقات مع غيرها من العلل ، فهي بالنسبة للمادة كأنها مبدأ فاعلي لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده .

كما انها ترتبط بالعلة الفاعلة ، حيث اننا يمكن أن نعتبرها جزءاً للعلة الفاعلية .

(23) ابن سينا : المرجع السابق م 1 ف 14 ص 74 ، 75 .

(24) ابن سينا : الشفاء ، الألهيات م 6 ف 1 ص 257

Aristotal: Metaphysica, B. Dal, ch.2, 1013 a, 26, Physica, 11, 3, 194 b, D. Ross Aristotle, P. 72 and

E. Gilson: History Of Christian Philosophy, P. 193.

(25) ابن سينا : الهداية ص 237 .

(26) ابن سينا : التعليقات ص 33 .

وكذلك نجد تقارباً بين العلة الصورية والعلّة الغائية ، ذلك ان الصورة تمثل الجانب الواضح من الطبيعة عنده ، كما تتمثل فيها العناصر الإيجابية الفعالة ، طالما انها تضمني على المادة حقيقتها ، حتى تصبح العلة الغائية في آخر الأمر غير متميزة عن العلة الصورية كما هو الحال عند أرسطو⁽²⁷⁾ .

وقد يجوز أن تكون ماهية الفاعل والصورة والغاية ماهية واحدة ، مثال ذلك : الأب ، فهو مبدأ لتكون الصورة الإنسانية من النطفة وليس ذلك كل شيء من الأب ، بل صورته الإنسانية وليس الحاصل في النطفة إلا الصورة الإنسانية ، وليست الغاية التي تتحرك إليها النطفة إلا الصورة الإنسانية ، لكنها من حيث تقوم المادة تكون نوع الإنسان فهي صورة ، ومن حيث تنتهي إليها حركة النطفة فهي غاية ، ومن حيث يتبدى منه تركيبها فاعلة ، فإذا قيست إلى المادة والمركب كانت صورة ، وإذا قيست إلى الحركة كانت غاية مرة وفاعلة مرة . اما غاية فباعتبار انتهاء الحركة وهي الصورة التي في الابن ، واما فاعلة فباعتبار ابتداء الحركة وهي الصورة التي في الأب .

3 - العلة الفاعلة :

يعرف ابن سينا العلة الفاعلية بقوله بان : الفاعل هو ما يفيد شيئاً آخر وجوداً ليس له من ذاته ، وليس يلزم أن يكون مؤثراً بالفعل ، بل قد يكون مفعولاً معدوماً ، ثم يعرض له ما يصير للفاعل الأسباب التي لها فاعلاً⁽²⁸⁾ .

فالفاعل في الأمور الطبيعية يطلق على مبدأ الحركة ويعنى به كل خروج من قوة إلى فعل في مادة⁽²⁹⁾ مثل كون النجار علة الكرسي وكون الأب علة لابنه .

وهذا المبدأ هو الذي يكون سبباً لا حالة غيره وتحريكه من قوة إلى فعل ، فالطبيب أيضاً إذا عالج نفسه فانه مبدأ حركة في آخر بانه آخر ، لانه إنما يحرك العليل ، والعليل غير الطبيب⁽³⁰⁾ من جهة ما هو عليل ، وهو إنما يعالج من جهة ما هو هو ، أي من جهة ما هو طبيب ، واما قبوله العلاج ، وتحركه بالعلاج فليس من جهة ما هو طبيب ، بل من جهة ما هو عليل .

والعلة الفاعلة تفيد وجوداً مابيناً لذاتها ، أي لا تكون ذاتها بالقصد الأول محلاً

(27) Aristotle: *Metaphysics*, L, 1072, b 3 Collingwood: *The Idea Nature*, PP. 84-85. (27)

(28) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 6 ف 1 ص 259 .

(29) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات م 1 ف 10 ص 48 .

(30) ابن سينا : المرجع السابق ص 48 ، 49 ، وأيضاً د . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 162 ، 163 .

لما يستفيد منها وجود شيء يتصور بها حتى يكون في ذاتها قوة وجوده ، وبهذا المفهوم تختلف العلة الفاعلة في مفهومها عند الألهيين عنها عند الطبيعيين ذلك انهم - أي الألهيين - لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فحسب كما يعنيه الطبيعيون ، بل مبدأ الوجود ومفيدة مثل البارئ للعالم⁽³¹⁾ أي الله .

وفي حديث ابن سينا عن العلة الفاعلية ما يؤذن بأنه يستمسك بالآلية ولو في عالم الطبيعة على الأقل ، ولكنه لا يلبث أن يردّها إلى غائية مفرطة⁽³²⁾ ، بل انه أضاف إلى العلة الفاعلة تصوراً ميتافيزيقياً ، خاصة عندما يحدد العلاقة بين الفاعل والقابل⁽³³⁾ .

وترتبط العلة الفاعلة بعلاقات مع الملل الأخرى فهي من جهة المادة يكفي فيها الاستعداد والملافة للقوة الفاعلة ، ومن جهة الغاية لا بد من وجود المبدأ الفاعلي إذ منه انه سبب للغاية ، ومن جهة الصورة لا بد من وجود المبدأ الفاعلي إذ أن المادة لا تكفي وحدها في تصور الكائن بل لا بد من نسبتها إلى الفاعل والغاية .

ويرى الرازي ان تعريف ابن سينا للعلة يقصد فيه العلة الفاعلة وان استطعنا ان ندخل فيه العلة الصورية والغائية فلن نستطيع ذلك في العلة المادية لانها خارجة عن هذا التعريف ، فيقول الرازي : « والذي ذكره » الشيخ « في الحدود ان العلة هي كل ذات يستلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى إنما هو بالفعل (. . .) فهو في الحقيقة لا يتناول إلا العلة الفاعلية فإن تكلفنا حتى أدخلنا العلة الغائية والصورية فالعلة المادية على كل خارجة عنه »⁽³⁴⁾ .

وبهذا يتبين لنا أهمية العلة الفاعلة عند ابن سينا إلا أن هذه الأهمية تتضاءل إلى ما يضيفه من أهمية على العلة الغائية وهذا ما سوف يتبين عند عرض العلة الغائية عنده وهي العلة الرابعة ولأخيرة .

4 - العلة الغائية وأهميتها :

يعرفها ابن سينا بقوله انها : « المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة

(31) ابن سينا : اشفاء ، الالهيات م 6 ف 1 ص 257 .

(32) د . ابراهيم مذكور : مقدمة الهيات الشفاء لابن سينا - ص 18 .

(33) د . عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 163 .

(34) الرازي : المباحث المشرقية ج 1 ص 458 ، 459 .

وهو الخير الحقيقي»⁽³⁵⁾ ، وهي بهذا الاعتبار يجوز أن تكون محمولة على الفاعل أو على القابل ، أو على أمر مغاير لهما .

ويشير ابن سينا إلى أن البعض قد أنكر حقيقة هذه العلة الأخيرة ، وذلك إما على أساس إن كلا من هذه العلل لا بد لها من علة ، أو لأن كل ما يجري في العالم إنما يجري بحكم الصدفة لا غير . لكن الأحداث التي تجري صدفة ليست عارضاً إطلاقاً ، والهوى في الأفعال الإرادية لا يخلو من غرض يقتزن بخير ما ، أما خيالاً ، وإما عقلياً ، يتجه نحو الفاعل بإرادته أو يهدف إلى ما هو خارج عن الفاعل ، وسوف يتضح موقف ابن سينا أكثر عند عرض نقده لمنكري الغائية ، كما سوف نتبينه فيما بعد عند من أنكر وجود الغائية في الطبيعة ، وهم القائلون بالاتفاق .

وتعتبر العلة الغائية عند ابن سينا كما هي عند أرسطو نهاية لكل اعمل⁽³⁶⁾ وفيها تنتهي العلل وتقف ، فالعلة الغائية التي بحسب فاعل واحد ، وفعل واحد تنتهي ، ولا يجوز أن يكون فاعل طبيعياً أو اختيارياً يفعل فعلاً يروم بعينه غاية بعد غاية من غير أن يقف عند نهاية ، وهذا محال⁽³⁷⁾ .

والغاية متقدمة في شئيتها على جميع الأسباب ، ومتأخرة في وجودها عنها فالغاية تتقدم سائر العلل⁽³⁸⁾ ، كما انها في شئيتها سبب لكل العلل ، ولا علة للعلة الغائية في شئيتها .

ويقسم ابن سينا الغائية من حيث شئيتها إلى :
... ان الشيء قد يكون معلولاً في شئيتها ، مثل الاثنين فانها في حد كونها اثنين معلولة للوحدة .

... أو يكون معلولاً في وجوده مثل العلوية للأثنينية .
... أو يكون زائلاً على شئيته مثل كون التريبع في الخشب أو الحجر ، فالأجسام الطبيعية علة لشئيتها كثير من الصور والأعراض .

(35) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، السماع الطبيعى م 1 ف 10 ص 52 ، وأيضاً الإلهيات م 6 ف 1 ص 257 .

(36) Aristotle: Metaphysics, B.Dal, ch. 2. 1013 a, Physics, 11, 3, 194 b, W.D. Ross: Aristotle, P. 72.

(37) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 6 ف 5 ص 291 .

(38) ابن سينا : المرجع السابق ص 292 ، النجاة ص 212 ، التعليقات ص 128 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل ج 2 ص 1092 .

والعلة الغائية في الشيئية قبل العلة الفاعل والقابلة وكذلك قبل الصورة ، وكذلك وجودها في النفس والعقل ، فهي علة لصيرورة العلة عللا فهي علة العلة ، ومن جهة أخرى معلولة العلة . هذا إذا كانت العلة في الكون اما إذا كانت ليست في الكون لكان وجودها أعلى من الكون فلا يكون شيء من العلة علة لها وهو ما سيتحدث عنه ابن سينا فيما بعد عن العلة الغائية الأعلى وهو الباري .

والغاية عند ابن سينا متعلقة بأمور كثيرة فلها نسبة إلى الوجود والفاعل والقابل والحركة ، فهي بالنسبة للحركة هي نهاية وليست بغاية لأن الغاية هي التي لأجل الشيء ويؤمها الشيء ولا يبطل مع وجودها بل يستكمل بها الشيء والحركة تبطل مع انتهائها ، وكذلك ليست صورة للمادة المتفعلة ولا هي نفس الحركة .

ثالثاً : الخير يتعلق بتحقيق الغاية في الطبيعة

والغاية عند ابن سينا خيراً بالقياس إلى ذات الفاعل لا إلى ذات القابل ، وعلى ذلك سنرى كيف يفسر ابن سينا بعض الشرور التي تظهر في الطبيعة بان غايتها خير بالنسبة إلى الفاعل ، مثل النار غايتها الاحراق ليست خيراً بالقياس إلى القابل وهو المحترق . « فإذا نسبت إلى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية ، وإذا نسبت إليه من جهة ما هو خارج بها من القوة إلى الفعل ومستكمل ، كانت خيراً ، وإذا كانت تخيلية فليس خيراً حقيقياً بل خيراً مظهرناً . فكل غاية فهي باعتبار غاية ، وباعتبار آخر خير اما مظهرنون واما حقيقي ، فهذا حال الخير والعلة التمامية⁽³⁹⁾ أي العلة الغائية .

والعلة الغائية هي نهاية تسلسل العلة وهي الخير الذي يبحث عنه سائر الأشياء ، فمن جوز ان تكون العلة التمامية تستمر واحدة بعد الأخرى فقد رفع العلة التمامية في نفسها ، وأبطل طبيعة الخير التي هي العلة التمامية . إذ أن « الخير هو الذي يطلب لذاته وسائر الأشياء تطلب لأجله »⁽⁴⁰⁾ . فالعلة الغائية هي نهاية العلة وهي التي يقف عندها سؤالنا عن أي شيء ، ولذا « لا يصح قول القائل : ان كل غاية وراءها غاية ، واما الأفعال الطبيعية والحيوانية فقد علم أيضاً في مواضع أخرى انها لغايات »⁽⁴¹⁾ .

(39) ابن سينا : الشفاء - الاكليات م 6 ف 5 ص 295 ، 296 .

(40) ابن سينا : المرجع السابق م 8 ف 3 ص 341 .

(41) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

وإذا كان ابن سينا أثبت أن للأفعال الطبيعية غاية فإن هذا القول منه قوبل بالاعتراض من الرازي الذي يرى ، « انهم يثبتون للأفعال الطبيعية عللاً غائية ، والقوى الطبيعية لا شعور لها ، ولا خلاص الا بان يقال : ليس للأفعال الطبيعية غايات » .

والعلة الغائية عند ابن سينا ترتبط بالعلة الفاعلة من حيث ان الفاعلة هي مبدأ الحركة والغائية وهي نهاية الحركة وقصدها فما يربطهما هو مسألة البداية والنهاية مثل الصورة الإنسانية ، فهي غاية باعتبار انتهاء حركة وهي صورة الأب⁽⁴²⁾ ، وتعد فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي الصورة التي في الأدب .

ويحدد ابن سينا هذه العلاقة⁽⁴³⁾ فيما يلي :

— ان الفاعل من جهة سبب للغاية ، والفاعل هو الذي يحصل الغاية موجودة .
— الغاية من جهة أخرى هي سبب الفاعل ، ذلك ان الفاعل يفعل لأجلها وإلا لما كان يفعل . فالغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً .

— الفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ، ولا لماهية الغاية في نفسها ، ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الأعيان .

— الغاية علة لكون الفاعل فاعلاً ، فهي علة له في كونه علة ، وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة .

— الفاعل والغاية هما معاً مبدآن قريبان من المركب المعلوم .
والفاعل اما أن يكون مهياً للمادة فيكون سبباً لإيجاد المادة القريبة من المعلوم لا سبباً قريباً من المعلوم ، أو يكون معطياً للصورة ، فيكون سبباً لإيجاد الصورة القريبة .

ومن هنا نرى أن العلة الغائية لا ترتبط بالعلة الفاعلة فقط عند ابن سينا ، لكنها ترتبط أيضاً بالعلة الصورية والمادية في أن الغاية ليست سبباً للفاعل في انه فاعل فقط ، بل هي أيضاً سبب للصورة والمادة بتوسط تحريكها للفاعل المركب . بل أحياناً ترتبط العلل وتتفق أن تكون ماهية الفاعل والصورة والغاية ماهية واحدة ، كما

(42) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - الشماع الطبيعي م 1 ف 11 ص 54

E. Gilson: History Of Christian Philosophy and M. Avicenna, P. 112.

(43) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - الشماع الطبيعي م 1 ف 11 ص 53 .

سبق أن أشرنا وضررنا بذلك مثلاً بالصورة الإنسانية .

وبهذا ترتبط العلل عند ابن سينا وكل علة محتاجة في وجودها إلى العلة الأخرى ، فهناك علل يفتقر إليها الشيء في وجوده مثل العلة الفاعل والعللة الغائية ، وعلل أخرى يفتقر إليها في تحقق ذاته في الخارج وفي العقل مثل العلة المادية والعللة الصورية⁽⁴⁴⁾ . ولذا فلا بد من وجود هذه العلل معاً ولذا كان هجوم ابن سينا على السابقين من الفلاسفة الذين ركزوا على العلة المادية فقط أو العلة الصورية فقط .

وإذا كان ابن سينا يهتم بالقول بالعلل الأربع إلا أن العلة الغائية عنده لها أهمية كبرى فهي نهاية للفعل وهي غاية للصورة والمادة فكل العلل الأخرى وجودها فقط من أجل هذه العلة الغائية الموجودة في الطبيعة وهذه الغاية تنتج دائماً إلى الخير بالنسبة إلى فاعلها .

فإذا كانت للطبيعة مثل هذه الغائية فكيف يفسر ابن سينا وجود الشر في الطبيعة ، وما هي الغاية المستهدفة من وراء وجوده ؟

للإجابة عن هذا سيتعرض ابن سينا لطائفة أخرى ممن حاولوا انكار الغائية في الطبيعة سواء كان هذا بانكار البخت والمصادفة أو بالمعظمين لأمره .

(44) وهذا ما يوضحه ابن سينا في الإشارات ن 4 ف 7 ، ص 443 - 445 .

الفصل الثاني

نقد الاتفاق والمصادقة وإثبات الغائية والخير في الطبيعة وتفسير ما بها من شر

تمهيد

في الفصل السابق حاول ابن سينا أن يؤكد على العلة الغائية حين قام أولاً بنقد القائلين بعلّة واحدة مادية، أو صورية، ليصل إلى القول بوجود العلل الأربع إلا أنه كما رأينا يصب اهتمامه على توضيح أهمية العلة الغائية في حين تضاعلت بجوارها العلل الثلاث الأخرى، وظهرت كأنها مقدمة للقول بالعلّة الغائية، وإثبات وجودها في الطبيعة، والطبيعة تسير أكثر بالعلّة الغائية ومن أجلها، والغاية هي دائماً خير بالنسبة إلى فاعلها، وإن الشر قد يكون شراً بالنسبة إلى القابل وليس إلى الفاعل.

أما في هذا الفصل فيقوم ابن سينا بنقد القائلين بالاتفاق والمصادقة سواء كانوا منكريه أو معظمين له، حتى ينتهي من ذلك أيضاً إلى إثبات الغائية في الطبيعة، وهنا أيضاً يعبر عن رأيه في إثبات الغائية على خطوتين الأولى تتمثل في الجانب النقدي لمنكري البخت ومعظميه، والثانية تتمثل في الجانب الإيجابي في التعبير عن رأيه الخاص.

وقد تناول ابن سينا عرض هذا الجانب النقدي من خلال كتابه الشفاء في موضعين أساسيين⁽¹⁾، الأول: في الفن الأول المسمى بالسماع الطبيعي من خلال الفصل الثالث عشر، والرابع عشر، والثاني: في القسم الإلهي من خلال المقالة

(1) وقد سبق أن حلد أستاذنا الدكتور عاطف العراقي هذا في كتابه: الفلسفة الطبيعية ص 168.

السادسة ، الفصل الخامس ، وكذلك في كُتبه الأخرى مثل المقالة الأولى من كتابه النجاة ، وفي عدة مواضع متفرقة من التعليقات وكذلك الهداية وغيرها من كُتبه الأخرى .

وقد سبق الكثيرون⁽²⁾ ابن سينا في تناول موضوع الاتفاق والمصادفة فمفهم من قال به كعبداً من المبادئ الطبيعية ، ومنهم من أنكر وجوده ، ومنهم من عظم من أمره ، ولذا وجب على ابن سينا أن يحدد موقفه من السابقين حتى يتسنى له التعبير عن رأيه .

أولاً : نقد ابن سينا للمذاهب السابقة في الطبيعة

1 : رأي القائلين بانكار البخت والمصادفة ونقد ابن سينا لهم :

يرى ابن سينا ان من القدماء من أنكر البخت والاتفاق كعلة لتفسير الأشياء بل أنكر أن يكون لهما معنى في الوجود ، ودلل على ذلك بأن الحافر ليثر إذا عثر على كنز فإن أغنياء الناس سوف يجزمون بأن البخت السعيد قد لحقه ، وإن زلق فيه وانكسرت رجله فإن البخت الشقي قد لحقه⁽³⁾ .

ولكن هذا الرأي في نظرهم خطأ لأن من يحفر بحثاً عن كنز دفن لا بد وأن يجده ، ومن يسير في مكان متزلق لا بد أن ينزلق ، وكذلك الخصم إذا خرج إلى السوق ولمح غريمه ، وإن كانت غايته في خروجه غير هذه الغاية ، يجب أن لا يكون الخروج سبباً حقيقياً للظفر بالغريم ، فإنه يجوز أن يكون لفعل واحد غايات شتى⁽⁴⁾

(2) من الذين قالوا بالبخت أفلاطون حين أثبت البخت مبدأ سادساً ، وقال « انه نظام عقلي ، وناموس لطبيعة الكل » الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 89 ، وكذلك الروافيون حين ذهبوا إلى أن « البخت نظام علل الأشياء ، وإن علل الأشياء ثلاث المشتري ، والطبيعة ، والبخت » المرجع السابق ص 89 ، وإن كان د . عثمان أمين في كتابه الفلسفة الرواقية يذكر عنهم قولهم « ان لكل موجود فلولجوده غاية ، ولا شيء يحصل شيئاً من غير قصد » ص 195 .

ومن الفلاسفة المسلمين نذكر الفارابي الذي قسم أمور العالم إلى أمرين : أحدهما أمور لها أسباب والنوع الآخر هو الأمور الاتفاقية . رسالة في فضيلة العلوم ص 3 ، 4 ، بل انه ذهب إلى أهمية وجود الاتفاق ، فيرى انه « لو لم تكن في العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء ، وإذا ارتفعا لم يوجد في الأمور الإنسانية نظام لا في الشرعيات ولا في السياسات ، ولولا الخوف والرجاء لما تكسب أحد شيئاً لنفسه » ، المرجع السابق ص 4 .

(3) ابن سينا الشفاء - الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 60 ، وأيضاً أبو البركات البغدادي : المعبر ص 21 .

(4) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 60 ، وأيضاً د . عاطف المراغي : ..

وأكثر الأفعال كذلك ، فلكل فعل غايات عدة ، وقد يجعل المستعمل لذلك الفعل أحد تلك الغايات غاية ، فتتعطل الأخرى أليس لو كان هذا الإنسان شاعراً بمقام غريمه فخرج إليه وظفر به لم يقل إن ذلك واقع منه بالبخت^(١) .

فهذا الفريق إذن ينكر أمر البخت ويحاول تفسير ما قد يقال انه بالبخت حتى ينتهي من ذلك إلى إنكاره تماماً .

ولكن هل هذا الموقف والرأي منهم صحيح في نظر ابن سينا ؟ نجد ان ابن سينا لا يتقبل هذا الرأي تماماً بل ينتقده في عدة نقاط وهي :

— ان هذا المذهب المبطل للاتفاق ، المحتج بأن كل شيء يوجد له سبب معلوم ، ولا تضطر إلى اختلاق سبب هو الاتفاق ، فإن احتجاجه لا ينتج المطلوب ، لانه ليس إذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود^(٢) ، بل ان السبب الموجب للشيء الذي لا توجهه على الدوام ، أو الأكثر هو السبب الاتفاقي نفسه من حيث هو كذلك .

— اما قولهم انه قد يكون لشيء واحد غايات شتى ، فإن المغالطة فيه لاشتراك الاسم في الغاية ، فإن الغاية تقال لما ينتهي إليه الشيء كيما كان ، والمقصود بالحركة الطبيعية محدود ، والمقصود بالإرادة أيضاً محدود ، وما يقصده ابن سينا بالغاية هنا هي الغاية الذاتية^(٣) .

— قولهم انه ليس يجب أن تصير الغاية غير غاية بالجعل حتى إذا جعل الظفر بالغريم غاية صار الأمر غير بختي ، وإن جعل الوصول إلى الدكان غاية صار الأمر بختياً ، فإن الجواب عنه ان قوله ان الجعل لا يغير الحال ، والجعل يجعل الأمر في أحدهما أكثرياً ، وفي الآخر اقلياً .

فالشاعر بمقام الغريم الخارج إليه ليظفر به من حيث هو كذلك ، فإنه في أكثر الأمر يظفر به ، وغير الشاعر الخارج إلى الدكان ، فإنه في أكثر الأمر يظفر به أيضاً

= الفلسفة الطبيعية ص 169 .

(5) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 61 .

(6) ابن سينا : المرجع السابق م 1 ف 14 ص 67 .

(7) ابن سينا : المرجع السابق ص 68 .

(8) ابن سينا : المرجع السابق ص 68 ولأيضاً د . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 170 .

(9) Aristotle: Physics, 11, 4, 196b.

فإن الجعل المختلف له حكم الأمر في أكثريته وغير أكثريته ، فكذلك يختلف له حكم الأمر في أنه اتفاقي أو غير اتفاقي⁽⁹⁾ .

2 : رأي القائلين بتعظيم البخت وتقد ابن سينا لهم :

هذه طائفة أخرى من القائلين بالبخت ولكنها على خلاف الطائفة الأولى ، فإذا كانت الطائفة الأولى أنكرت القول بالبخت والاتفاق وحاولت تبرير ما قد يقال أنه بالبخت ، فهذه الطائفة الثانية على العكس من الأولى عظمت من شأن الاتفاق ، وانقسمت هذه الطائفة إلى ثلاث فرق يحدددهم ابن سينا فيما يلي :

الفرقة الأولى : قالت ان البخت سبب ألهي مستور ، يرتفع عن ان تدركه العقول⁽⁹⁾ ، حتى أن بعضهم أحل البخت محل القران الذي يتقرب إليه ، أو به إلى الله تعالى ، « وأمر فبنى له هيكل واتخذ باسمه صنماً يعبد على نحو ما تعبد عليه الأصنام »⁽¹⁰⁾ .

ولكن ابن سينا لا يوجه نقداً لهذه الفرقة ، لأنها لم تجعل العقل حاكماً ، بل ألجأت علة الأشياء إلى أسباب مستورة ، فرأى هذه الفرقة لا يدخل في مجال العقل حتى يمكن مناقشته⁽¹¹⁾ .

الفرقة الثانية : يمثل هذه الفرقة ديمقريطس واتباعه ، فيروا أن البخت سبب من الأسباب الطبيعية ، فجعلت كون العالم بالبخت ، وان مبادئ الكل هي أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها ، وهي غير متناهية بالعدد مبثوثة في خلاء غير متناهي القدر ، وهي دائمة الحركة في الخلاء ، فيتفق ان يتصادم منها جملة فتجتمع على هيئة ، فيكون منه عالم ، وأن في الوجود عوالم أخرى مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مرتبة في خلاء غير متناه⁽¹²⁾ ، ولكنها مع ذلك ترى ان الأمور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات لا تنشأ عن اتفاق ، فالعالم يكون بالاتفاق ، اما الكائنات الجزئية فتكون بالطبيعة .

ويتقد ابن سينا هذه الفرقة أيضاً ويبين فساد رأيها فيما يأتي :

(10) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعى م 1 ف 13 ص 61 .

(11) د . عاطف المراقى : الفلسفة الطبيعية ص 171 .

(12) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعى - م 1 ف 13 ص 61 ، وأيضاً أبو البركات البغدادي : المعبر ص 10 .

— بداية يقوم بتحديد ماهية الاتفاق فيقول : « بانه غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ، والقسر ينتهي إلى طبيعة أو إرادة ، فلا يستمر القسر إلى ما لانهاية » .

— وبناء عل تعريفه لمعنى الاتفاق تكون الطبيعة والإرادة ذاتهما أقدم من الاتفاق فيكون السبب الأول للعالم طبيعة أو قسراً .

— وإذا كانت هذه الفرقة قد رأت ان الأجرام متكونة من أجزاء صلبة متفقة الجواهر مختلفة الأشكال متحركة بذاتها في الخلاء لا قوة ولا صورة لها فإن اجتماعها معاً لا يلصق بعضها بعض ، ولو كان العالم على هذه الصورة التي يقولون بها لما استمرت السماء مستمرة الوجود على هيئة واحدة في ارضاد متتابعة بين طرفي زمان .

— كما ان ما يثير العجب من هذه الفرقة انها جعلت الأمر الدائم الذي لا يقع فيه خروج عن نظام واحد كائن بالبحث أو بالاتفاق وجعلت الأمور الجزئية لغاية وفيها ما يرى بالاتفاق⁽¹³⁾ .

الفرقة الثالثة : وهذه الفرقة الثالثة يمثلها « انبا دوقليس » ويتلخص رأياها في انها لم تجعل العالم كله بالاتفاق ، ولكنها جعلت الكائنات متكونة عن المبادئ الاسطغسية بالاتفاق⁽¹⁴⁾ ، فما اتفق ان كان هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل ، بقى ونسل ، وما اتفق ان لم يكن كذلك لم ينسل ، وانه كان في ابتداء النشوء ربما تتولد حيوانات مختلطة الأعضاء من أنواع مختلفة ، وربما كان وقتها حيواناً نصفه أيل ونصفه عنز ، وأن أعضاء الحيوان ليست هي على ما هي عليه من المقادير والخلق والكيفيات لأغراض ، بل اتفقت كذلك ، مثال ما قالوا : ليست الثنايا حادة لتقطع ولا الأضراس عريضة لتطحن ، بل اتفق ان كانت المادة تجتمع على هذه الصورة واتفق ان كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء فاستفاد الشخص بذلك بقاء ، وربما اتفق له من آلات النسل نسل لا ليستحفظ به النوع بل اتفاق⁽¹⁵⁾ .

(13) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 14 ص 68 ، وأيضاً د . عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 172 .

(14) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 61 ، د . عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 174 .

Artstotle: Physica, 11, 4, 1966.

(15) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 62 .

كما أنهم خلطوا الاتفاق بالضرورة فجعلوا حصول المادة بالاتفاق وتصورها بصورتها لا لغاية ، مثال : ان الثنايا لم تستحد للقطع بل اتفق ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه الصورة ، فاستحدت بالضرورة . ويرى ابن سينا أنهم في سبيل اثبات ذلك . اعتمدوا على حجج واهية⁽¹⁶⁾ .

— أنهم قالوا : كيف تفعل الطبيعة لأجل شيء وليس لها روية⁽¹⁷⁾ ، ولو كانت لها روية ، لما كانت التشويهاات والزوائد والموت في الطبيعة ، فإن هذه الأحوال ليست بقصد ، ولكن يتفق أن تكون المادة بحالة تتبعها هذه الأحوال ، وكذلك الحال في سائر الأمور الطبيعية ، فإذا كانت ليست باتفاق بل بسبب فاعل يفعل لأجل شيء . لكن ذلك الفاعل يفعل دائماً ولا يختلف .

— كذلك كيف يقال أن مظاهر الطبيعة بسبب قصد ، لأننا إذا قلنا أن الأمطار مقصودة في الطبيعة لمصالح عديدة فإنها أيضاً تؤدي إلى فساد النبات . فإذا كان من يعتمد على وجود النظام في الأمور الطبيعية يرجعه إلى ما توجبه الضرورة التي في المواد وكان للنشوء والتكون نظاماً فإن هناك للرجوع والسلوك إلى الفساد نظاماً ليس دون ذلك النظام وهو نظام الذبول⁽¹⁸⁾ . فكان يجب أن يظن أن الذبول لأجل شيء هو الموت .

— وإذا كانت الطبيعة تفعل لأجل شيء فالسؤال ثابت في ذلك الشيء نفسه وانه لم فعل ما فعل ، وهكذا تستمر سلسلة السؤال عن الغرض إلى ما لانهاية .

— وأخيراً يتساءلون عن كيفية أن تكون الطبيعة فاعلة لأجل شيء في حين أن الطبيعة الواحدة تختلف أفعالها لاختلاف المواد⁽¹⁹⁾ ، كالحرارة مثلاً تحل شيئاً كالشمع وتعقد شيئاً كالبيض والملح . فالحرارة لا تفعل الاحراق لأجل شيء ، بل إنما يلزمها ذلك بالضرورة ، لأن المادة يجب فيها عند مماسة الحار أن تحترق ، وهي كذلك في سائر القوى الطبيعية .

وبعد أن ينتهي ابن سينا من استعراض رأي هذه الفرقة الثالثة ، يبدأ في نقد آرائهم بناء على ما يعتقده من وجود غائية في الطبيعة ، ويدور نقده لهذه الفرقة حول

(16) ابن سينا : المرجع السابق ص 69 .

(17) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(18) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(19) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

تفرقة للأمور وتقسيمها إلى ما هو دائم وأكثر ، وأقل ومتساو وتحديد ما يتعلق بها بالاتفاق والبخت⁽²⁰⁾ . ثم يميز بين الغايات الذاتية والغايات العرضية التي هي الضرورة ، وهي الغايات التي يتعلق بها الشر محالاً بعد ذلك الصعود إلى اثبات الغائية في الطبيعة ، مثبتاً أن الطبيعة تتحرك نحو الخير .

ثانياً : تقسيمه للأمور الطبيعية إلى الأمر الدائم ، والأكثر ، والأقل والمتساوي وعلاقة ذلك بالخير والشر

يقسم ابن سينا الأمور الطبيعية إلى ما هو دائم ، وما هو أكثر وأقل ومتساو⁽²¹⁾ ، حتى ينقد السابقين مبيناً أن الأمور الطبيعية تتعلق بما هو دائم وأكثر حتى ينتهي من ذلك إلى إثبات الغائية في الطبيعة .

فيرى أن هناك أموراً دائمة مثل النار فهي في أكثر الأمر تحرق الحطب إذا لاقته ، وإن الخارج من بيته إلى بستانه فهو في أكثر الأحوال يصل إليه ، ومنها ما ليس دائماً ، ولا في أكثر الأمر ، فالأمور التي تكون في أكثر الأمر هي التي لا تكون في أقل الأمر ، وكونها إذا كانت لا تخلو إما أن يكون عن اطراد طبيعة السبب في أن تحتاج إلى قرين من سبب ، أو شريك أو زوال مانع أو لا يحتاج ، فإن لم يكن كذلك ، ولم يحتاج السبب إلى قرين ، فليس كونها عن السبب أولى من لا كونها⁽²²⁾ .

وبناء على هذا يفرق ابن سينا بين الأمر الدائم والأمر الأكثر ، فيرى أن الدائم لا يعارضه معارض البتة ، أي سلمت طبيعته من المعارضة فهو يستمر دائماً إلى غايته ، أما الأكثر فهو الذي يعارضه معارض ، وإذا أمكن للأكثر أن يدفع الموانع والمعارض عنه أصبح دائماً .

ويتضح ذلك في الأمور الطبيعية والارادية ، فالإرادة إذا صححت وتمت واثت الأعضاء للحركة والطاعة ، ولم يقع مانع أو سبب ناقص للعزيمة لا بد أن يصل إليه .

(20) يفرق ابن سينا بين الاتفاق والبخت ، فيرى أن الاتفاق أهم من البخت في لفتنا لأن كل بخت هو اتفاق ، وليس كل اتفاق بخت .

كما أنه يفرق بين رداة البخت وسوء التدبير ، فالأخير واختيار سبب في أكثر الأمور يؤدي إلى غاية مضمومة ، أما رداة البخت ، فإنه قد يكون السبب في أكثر الأمر غير مؤد إلى غاية مضمومة ، الشفاء ، السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 66 .

(21) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 62 ، وأيضاً الهداية ص 141 .

(22) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 62 ، وأيضاً د . العراقي : الفلسفة الطبيعية ص 177 .

وبناء على ذلك فإن الأمر الاتفاقي لا يدخل فيه ما هو دائم أو ما هو أكثر شيوعاً وعلى هذا يكون قول من قال بالاتفاق من الفلاسفة السابقين يعتبر في رأي ابن سينا قولاً خاطئاً .

كما ذهب ابن سينا إلى القول بأن ظواهر الاتفاق هي سبب طارئ على سلسلة رتبة من الأسباب والمسببات ، بحيث يغير مجراها المتوقع ، ويسمى هذا السبب الطارئ بالاتفاق أو المصادفة ، وإن هذا السبب الطارئ ليس من الظواهر الحتمية أو الغالبة الحدوث ، بل تعتبر من الأسباب الأقلية .

وهنا يتفق ابن سينا مع أرسطو في التفريق بين الأسباب الطبيعية والإرادة التي هي أسباب بالذات ، والأسباب البحتة التي هي أسباب بالعرض - وهذا ما سوف نذكره أكثر فيما بعد - فيرى ابن سينا أن ما يوجد عن الأسباب هو دائم وإن لم يعارضه غريب ، وما يعارض في الأقل فهو طبيعي ، أو إرادي ، فإن حدث عن معارضة - كشجرة عن حجر هاو ، أو رمي لا للشج - فهو اتفاقي أو له إرادة فتأدي إلى معتد به من خير أو شر فهو بخت⁽²³⁾ .

ثم يأخذ ابن سينا بعد ذلك في شرح ما يكون بالتساوي ، أو ما يكون على الأقل ، والأمر يختلط فيما يكون بالتساوي أنه قد يقال إن فيه اتفاقاً ، أو لا يقال ويتعرض ابن سينا هنا لرأي متأخر المشائين الذين ذهبوا إلى القول بأن ما يكون بالاتفاق والبحث يتعلق بالأمور الأقلية⁽²⁴⁾ دون المستوية ، ودليلهم على ذلك صورة الحال في الأمور الإرادية فيقولون إن الأكل واللاأكل ، والمشي واللامشي وما أشبه ذلك هي من الأمور المتساوية الصدور عن مبادئها ، فإذا مشى ماش أو أكل آكل بإرادته لم يقل أنه اتفق ذلك .

ولكن ابن سينا يرى خطأ قولهم لأنهم خرجوا عن رأي أرسطو فيقول : نحن لا نستصوب زيادة اشتراط على ما اشترطه معلمهم ونبين بطلان قولهم بشيء يسير ، ويرى أنهم أخطأوا وإن الرأي إنما هو رأي أستاذهم أرسطو .

ويحدد ابن سينا أخطأهم : بأن الشيء الواحد قد يكون بقياس أكثر شيوعاً أو دائماً وبقياس آخر متساوياً ، بل إن الأقل إذا توافرت فيه شروط وأحوال صار واجباً .

(23) ابن سينا : الهداية ص 141 .

(24) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 63 .

ويضرب مثلاً لذلك ، بأن المادة المكونة لكف الجنين إذا كانت زائدة عن الكمية المكونة للكف ظهر أصبع زائدة ، هذا إذا صادفت هذه المادة استعداداً تاماً ولم يعطلها معطل ، فتكون هذه الحالة وإن كانت تعتبر حالة نادرة وأقلية في الوجود إلا أنها بالنسبة إلى الطبيعة الكلية والأمسباب المؤدية إليها واجبة وليس نادراً أو أقلية فهو بالقياس إلى الأسباب التي ذكرناها واجباً⁽²⁵⁾ .

ويستنتج ابن سينا مما سبق أن الطبيعة الواحدة قد تكون إلى شيء ما أكثرية وإلى شيء آخر متساوية ، لأن البعد بين الأكثر والمتساوي أقرب من البعد ما بين الواجب والأقلية⁽²⁶⁾ .

وكذلك يبين خطأ قولهم بإضافة الفعل إلى الإرادة ، لأن رأي متأخرى المشائين في الأكل والمشى إذا قيسا إلى الإرادة وفرضت الإرادة حاصلة خرجا عن حد الامكان المتساوي إلى درجة الأكثرية ، وإذا خرجا إلى الأكثرية لم يكن بالاتفاق .

أما إذا لم يضاف إلى الإرادة بل نظر إليهما في وقت يتساوى كون الأكل ولا كونه ، فيقال دخلت عليه واتفق أن كان يأكل فذلك بالقياس إلى الدخول اتفاهي وليس بالقياس إلى الإرادة .

والخلاصة : أنه إذا كان الأمر الكائن في نفسه غير متطلع ولا متوقع أي ليس دائماً أو أكثرية فيقال عنه أنه بخت واتفق ، أما إذا لم يكن مؤدياً إليه مثل قعود فلان عند كسوف القمر فلا يقال أن قعود فلان سبب للكسوف ، بل يقال أنه اتفق أنه كان معه .

ويمكن كذلك تحديد الأمور الأقلية أو الأكثرية بالقياس إلى الإرادة مثل الخارج إلى السوق فقد يحدث أن يلاقي غريمه في الطريق فقد يكون الخروج إلى السوق غاية أو ملاقة الغريم غاية ، فهذا الأمر خارج عن حد التساوي والأقلية لأنه في أكثر الأمر سيلاتي غريمه ، أما خروج غير العارف من حيث هو غير عارف فربما أدى وربما لم يؤد ، وإنما يكون اتفاقاً بالقياس إلى الخروج لا بشرط زائد ، ويكون غير اتفاق بالزيادة إلى الخروج بشرط زائد وهو شرط الإرادة .

(25) ابن سينا : المرجع السابق . ويرى أن البحث الذي يبين لنا أن الشيء لم يجب أن يوجد من أسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان لم يوجد عنها فيلانه مؤخر إلى الفلسفة الأولى .

(26) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 13 ص 64 .

وهناك أمور تخرج عن الاتفاق وعن القصد ، مثل تخطيط القدم على الأرض عند الخروج إلى أخذ الغريم ، فذلك ان لم يكن مقصود الا انه ضروري في المقصود⁽²⁷⁾ .

ينتهي ابن سينا من هذا إلى أن الأمور تحدث دائماً ، أو في أكثر الأمر إذ لم يعارضها معارض غريب ، وهو إنما يعارض في الأقل ، وإن كان الأمر يعتبر أقلياً الا انه بالنسبة للأسباب المؤدية إليه واجباً .

فكل ما في الطبيعة بناء على هذا الرأي هو لغاية ، والغاية عنده تنبته نحو خير ، كما سبق ان أشرنا عند الحديث عن العلة الغائية ، فإذن بم يتعلق الشر في الطبيعة ؟

يرى ابن سينا ان الشر يتعلق بما هو أقل في الطبيعة ، ولذا يفرق بين ما هو غاية بالذات ، وما هو ضروري ، أو ما يسميه غاية بالعرض ، ويرى ان الشر يتعلق بهذا الصنف الثاني وهو أقل .

ثالثاً : الفرق بين الغايات الذاتية ، وبين الضروري وصلة ذلك بالخير والشر

يفرق ابن سينا بين الغاية الذاتية وبين الضروري الذي هو أحد الغايات بالعرض فيقول : « ان السبب الاتفاقي قد يجوز ان يؤدي إلى غايته الذاتية أو لا يتأدى⁽²⁸⁾ مثل الرجل الذي خرج إلى السوق فلقى غريمه اتفاقاً فربما انقطع بذلك عن غايته الذاتية التي هي السوق ، وكذلك الحجر الهابط إذ شج رأساً فربما وقف ، وربما هبط إلى مهبطه ، فإن وصل إلى غايته الطبيعية فيكون بالقياس إليها سبباً ذاتياً ، وبالقياس إلى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً ، وبالقياس إلى الغاية الذاتية باطلاً⁽²⁹⁾ .

فالغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها ، اما الغايات التي بالعرض أو الضرورية فيمكن تقسيمها إلى ثلاثة أمور :

— أمر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به .

— اما أمر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية ، لا على انه علة للغاية بل على

(27) ابن سينا : المرجع السابق ص 65 .

(28) ابن سينا : المرجع السابق ص 65 .

(29) ابن سينا : المرجع السابق ص 66 .

انه أمر لازم للعلة ، مثل انه لا بد من أن يكون الجسم الذي يتم به القطع جسم دكن ، وليس هذا لأن الجسم قاطع لدكنته ، بل لانه لازم للحديد .

— واما أمر لا بد من وجوده لازماً للعلة الغائية نفسها ، مثل ان العلة الغائية في التزويج مثلاً التوليد ، ثم التوليد يتبعه حب الولد وما يلزمه لأن التزويج كان له ، فهذه كلها غايات بالعرض الضروري⁽³⁰⁾ وليس بالاتفاق أي انها موجودة لغرض ضروري ، وليس للاتفاق مدخل فيها .

وجود مبادئ الشر في الطبيعة يكون من القسم الثاني ، لأنه لما كان في العناية الإلهية أن يحصل كل موجود على كماله ، وكان الوجود الذي للموجودات مركب من عناصر - كما سنرى فيما بعد - كان لا يمكن أن تكون النار على الجهة المؤدية إلى الغاية الخيرية المقصودة بها إلا أن تكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة أن تكون بحيث تضر الصالحين وتفسد كثيراً من المركبات⁽²²⁾ .

ويذهب ابن سينا إلى القول بأن الغاية الحقيقية هي المقصودة بالذات وسائل الأشياء بقصد لأجل شيء آخر ، ولذا فإن الإجابة عن أي سؤال يكون مقصوداً به الغاية ، وعلى ذلك فإن ما يقصد بذاته لا يلقى السؤال عنه لم قصد ، ولذا لا يقال لم طلبت الصحة ، ولم طلبت الخيرية ، ولم هربت من المرض ولم فرت من الشر ؟

وبالوصول إلى معرفة غاية الشيء نصل إلى خيريته ، ومعرفة لا تكون الا بعد معرفة الغاية للشيء معرفة أخرى ، فالحرارة تضرل الاحراق لا لاحراق شيء ما ، فهذا الاحراق هو طبيعتها وجوهرها ، وهو الغاية الخيرة التي يتجه إليها الفعل ، اما إذا أحرقت النار ثوب فقير كان ذلك بالاتفاق ، وبالغاية العرضية وليس له بغاية ذاتية⁽³²⁾ ، فأنها لا تحرقه لأجل انه ثوب فقير بل ان وظيفتها ان تحيل ما يماسها إلى حالة الاحتراق . فلفعل النار في الطبيعة غاية وهذا ما سيتضح أكثر من خلال استعراضنا لوجود الخير والشر في الطبيعة .

فكل ما في الطبيعة هو لغاية وخير ، اما ما يعترضها من شرور فهي لغاية عرضية ، والغايات الذاتية متقدمة على الغايات العرضية ، مثل أشخاص الكائنات

(30) ابن سينا : المرجع السابق ، الالهيات م 6 ف 5 ص 289 ، وأيضاً الهداية ص 141 .

(31) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات م 6 ف 5 ص 289 .

(32) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 14 ص 74 .

الغير متناهية فهي ليست بغايات ذاتية في الطبيعة ، وإنما الغايات الذاتية هي بقاء جوهر الإنسان وجوداً دائماً ثابتاً وهو الخير .

رابعاً : اثبات الغائية والخير في الطبيعة وتفسير وجود الشر

1 - الطبيعة غير خاضعة للاتفاق والمصادفة :

يذهب ابن سينا إلى انه ليس للاتفاق مدخل في تكون الأمور الطبيعية وذلك بالقياس إلى افرادها ، مثال ذلك تكون السنبلة من البذرة باستمداد المادة من الأرض ، والجنين من النطفة باستمداد المادة من الرحم ، فكل هذا ليس باتفاق ، بل أمر توجبه الطبيعة ، وتستدعيه بقوة .

وعلى هذا ينقد ابن سينا قول القائل ان المادة التي للثنايا لا تقبل إلا هذه الصورة ، ويرى خطأ هذا القول ، لاننا نعلم انها لم تحصل لهذه المادة هذه الصورة ، الا لانها لا تقبل الا هذه الصورة ، مثال ذلك تكون البيت لم يأت لأن الحجر رسب وطفأ الخشب لأن الحجر أثقل والخشب أخف ، بل لأن هناك صناعة صانع أوجد هذا البيت بمواد على نسبة معينة فرضتها عليه هذه المواد فجاء بها على هذه النسبة .

ولذا فإن البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة قمح ، وأنبتت سنبلة قمح ، أو حبة شعير وأنبتت سنبلة شعير ، يستحيل أن يقال أن الأجزاء الأرضية والمائية تتحرك بذاتها ، وإنما نبت ما نبت لجذب قوى مستكن في الحبات .

وقد تكون في البقعة الواحدة أجزاء تصلح لتكون البرة ، وأجزاء أخرى صالحة لتكون الشعيرة أو يكون الصالح لتكون البرة صالحاً لتكون الشعيرة :

— فإن كان الصالح لهما أجزاء واحدة فقط ، سقطت الضرورة المنسوبة إلى المادة ورفع الأمر إلى أن الصورة طارئة على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة ويحركها وهو دائماً وفي أكثر الأمر يفعل ذلك ، فكل فعل يصدر عن ذات الأمر فهو إما دائم أو أكثرى ، وهذا هو المراد بالغاية في الأمور الطبيعية⁽³³⁾ فما يحدث في الطبيعة هو نتيجة حادثة عن العلة الموجدة له فهو إذن لغاية .

— وإن كانت الأجزاء مختلفة ، فإن القوى التي في البرة هي التي تجذب تلك المادة بعينها وتحركها إلى حيز مخصوص ، وهذا أيضاً يكون دائماً ، أو في أكثر

(33) ابن سينا : المرجع السابق ص 70 .

الأحوال وهو كذلك لغاية وخير .

ولذا يرى ابن سينا أن كل تحركات الطبيعة للمواد على سبيل قصد طبيعي منها إلى حد محدود ، وهو مستمر على الدوام ، أو على الأكثر ، وذلك ما يعنيه ابن سينا بلفظ الغاية⁽³⁴⁾ .

فالتبيعة غير خاضعة للمصادفة والاتفاق ، بل هناك ارتباط حتمي بين الأسباب والمسببات⁽³⁵⁾ ، وإذا لم يكن هذا ، لوحده في الطبيعة شجرة ثمر التين والزيتون معاً ، أو أنواع نباتية مختلطة بعضها ببعض ، بل أن الطبيعة بها سببية فاعلة ، وسببية غائية ، وهذه الغائية توجب أن تسير الطبيعة نحو الكمال والخير . أما الأشياء التي نسميها اتفاقات فهي واجبات عند الله فإنه يعرف أسبابها وعللها⁽³⁶⁾ .

2 - الطبيعة تتحرك لأجل الخيرية :

يذهب ابن سينا إلى أن الغايات الصادرة عن الطبيعة ، إذا لم تكن هناك معارضة ، ولا معوقة كانت كلها خيرات وكمالات وانها إذا أدت إلى شروء فليس ذلك بأمر دائم أو أكثرى .

فالتبيعة تتحرك لأجل الخيرية ، وهذه الخيرية ليست في تكون الحيوان والنبات فقط ، بل في حركات الأجرام البسيطة ، وأفعالها التي تصدر عن الطبع فإنها تنحو نحو غايات دائماً أو في الأكثر إذا عارضها معارض .

وكذلك الإلهامات التي للأنفس الحيوانية والنباتية والناسجة . والمدخرة فإنها كلها لغاية ، وإن كانت تلبو على أنها اتفاق ، فلماذا لا تثبت شجرة مركبة من تين وزيتون كما يقولون ، أو يتولد حيوان نصفه عزز أيل بالاتفاق ، ولم لا تتكرر هذه الأشياء ، بل تبقى الأنواع محفوظة على الأكثر⁽³⁷⁾ .

وإذا قيل مثلاً أن النار ينتج منها شر كمثل احراق ثوب رجل فقير ، أو عضو إنسان ناسك لكن الأمر الأكثرى هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والأمر الدائم

(34) ابن سينا : المرجع السابق ص 71 .

(35) هذا الرأي في الحتمية بين الأسباب والمسببات يرفضه الغزالي وينقد فيه الفلاسفة في المسألة 17 من كتابه تهافت الفلاسفة ص 239 .

(36) ابن سينا : التعليقات ص 115 .

(37) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطيحي م 1 ف 14 ص 71 .

يضاً ، أما الأمر الأكثرى فإن أكثر أشخاص النوع في كنف السلامة من الاحتراق ، وأما الدائم فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على أن تكون محرقة⁽³⁸⁾ .

ويعتقد ابن سينا ان الطبيعة تساق إلى غاية وخير ، وليس كون شيء منها جزافاً ولا اتفاقاً إلا في الندرة ، بل لها ترتيب حكيم ، وليس فيها شيء معطل لا فائدة فيه وليس يكون عن المبدأ الأول المبين فيها فعل قسري ولا خلاف لما توجهه القوة المجبولة فيه إلا على سبيل التأدي والتولد⁽³⁹⁾ .

كذلك فإن الطبيعة لا تفعل فعلها من أجل ان لها روية واختياراً بل لأن لها غاية حتمية تؤدي إليها ضرورة ، فالطبيعة تسير نحو غاية .

اما إذا أحسننا ان في الطبيعة قصوراً ومعارضاً لجأتنا إلى الصناعة لإزالة هذا المعارض حتى يكتمل للطبيعة غايتها المتوجهة نحو الخير ، مثال ما يفعله الطبيب عندما يزيل المعارض فيستعيد الجسم قوته . فالروية ليست لتجعل الفعل ذا غاية⁽⁴⁰⁾ ، بل لتعين الفعل الذي يختاره من بين سائر الأفعال .

فالروية لأجل تخصيص الفعل لا لجعله ذا غاية والدليل على ذلك حال الصناعة ، فالصناعة لغاية ، والصناعة إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى روية ، بل ان دخول الروية فيها يؤدي إلى تبلد الماهر ، ذلك ان فعله يسير على نهج واحد بلا روية ، وإن كان في بدايته كان عن روية ، مثال ذلك القوة النفسانية إذا حركت عضواً ظاهراً تختار تحريكه وتشعر بتحريكه ، فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة ، بل إنما يحرك بالحقيقة الوتر والعضل فيتبعه تحريك ذلك العضو ، والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع ان هذا الفعل اختياري وأول⁽⁴¹⁾ ، فالطبيعة إذن تتحرك بفعلها الطبيعي لأجل الخير .

3 : تفسيره لوجود الشر في الطبيعة :

يقسم ابن سينا الشرور التي تظهر في الطبيعة إلى قسمين : -

(38) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات - م 9 ف 6 ص 420 .

(39) ابن سينا : النجاة ق 2 م 1 ص 102 .

(40) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 14 ص 72 .

(41) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

— ان بعضها قد حدث نتيجة نقص وقصور عن المجرى الطبيعي .

— ان بعضها قد حدث نتيجة زيادة في المواد الطبيعية .

أما ما كان نقصاً وقبحاً ، فهو ناتج عن عدم فعل لعصيان المادة ، ونحن لم نضمن ان الطبيعة يمكنها تحريك كل مادة نحو غايتها ، ولا ضماً ان لاعداد أفعالها غايات ، بل ضمناً ان أفعالها في المواد الطبيعية التي لها هي لغايات⁽⁴²⁾ .

وعلى ذلك فهو يفسر الموت والذبول لقصور الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها إياها عليها بادخال بدل ما يتحلل .

وكذلك نظام الذبول فإنه لغاية ، فنظام الذبول له سبب هو الحرارة وسبب هو الطبيعة ولكن بالعرض ، ولكل واحد منها غاية ، فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة وإحالتها ، فتسوق المادة على هذا النظام وذلك غاية ، والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بامداد بعد امداد . لكن كل امداد يكون فيه الأول استمداده أكثر من الثاني فيكون كل امداد بالعرض سبباً لنظام الذبول . فإذا الذبول من حيث هو نظام فهو إلى غاية فهو فعل الطبيعة⁽⁴³⁾ .

فكل طبيعة تفعل فعلها لغاية لها ، وأما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها والموت والتحليل والذبول وكل ذلك وإن لم يكن غاية نافعة بالقياس إلى بدن زيد فهي غاية واجبة في نظام الكل⁽⁴⁴⁾ . فالغاية في الموت واجبة وكذلك الغاية في الذبول ، فالآفات والمعاهات التي تدخل على الأشياء الطبيعية إنما هي تابعة لعجز المادة عن قبول النظام التام⁽⁴⁵⁾ .

والشروط الكائنة عن الزيادات فهي أيضاً لغاية ما ، فإن المادة فضلت حركة الطبيعة فضلها إلى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية ، وإن كان المستدعي إلى تلك الغاية اتفاق سبب غير طبيعي⁽⁴⁶⁾ .

ويضرب ابن سينا مثلاً لما يحدث في الطبيعة من ضرور بناء على ما يحدث فيها من زيادات بمثال المطر ، فالغالب عليه الخير وإن حدث عنه بعض الشرور

(42) ابن سينا : المرجع السابق ص 73 .

(43) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(44) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(45) ابن سينا : التعليقات ص 62 .

(46) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 14 ص 73 .

ويستشهد بقوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا لِّنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِي كَثِيرًا ۝ ﴾ . فالهدف من الماء استقصاء الكائنات على الجملة فجميع ما في الكائنات من الخير لا يتأتى بدون الماء ، ولكن علم قطعاً انه إذا وقع فيه ناسك غرق^(٢٧) . فالمطر مع ما فيه من خير للنبات حيث يؤدي إلى نموه ، لكن زيادته قد تؤدي إلى إفساده ، ولكن هذه أشياء عرضية تنتج عن الطبيعة التي هي لأجل الخير .

الطبيعية اما بطريقة اختيارية أو بطريقة اضطرارية .

والثالث : القوى الفلكية التي تعين حركات الكواكب الإرادية .

اما صور الأجسام الطبيعية ، فتقسم إلى صور لا تفارق الأجسام ، وأخرى تفارقها ، وفيها تتعاقب الصور على المادة فينشأ عنها ظاهرة التكون والفساد في الكائنات الطبيعية ، وهذا التعاقب يفترض بجانب الصورة والمادة وجود عامل ثالث هو العدم⁽⁵⁰⁾ .

فإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن مبادئ الموجودات الطبيعية هي المادة والصورة ، فإنه قد ذهب أيضاً إلى أنه من الضروري أن يزداد عليهما مبدأ العدم ، ولكي يوضح قوله يربط القول بالعدم مع القول بالجسم من جهة كونه متغيراً ومستكملاً ، ولكي يسر وجهه نظره ذهب إلى توضيح معنى المتغير ومعنى المستكمل ، حتى يبرر كما يبرر أرسطو⁽⁵¹⁾ القول بالعدم .

يوضح ابن سينا ما يفهم من كون الجسم متغيراً ، أنه كان بصفة حاصلة ، أي صفة موجودة له ، فبطلت هذه الصفة وحدثت صفة أخرى غيرها ، وهذا ان دل على شيء فإنما يدل على أن هناك شيئاً ثابتاً هو المتغير ، وحالة كانت موجودة له فعدمت⁽⁵²⁾ . ويضرب ابن سينا مثلاً لذلك بالثوب الذي أبيض وأسود ، فعندما كان السواد معدماً كان البياض موجوداً⁽⁵³⁾ .

اما ما يفهم من كونه مستكملاً فهو حدوث أمر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه ، مثال ذلك أن الساكن حين يتحرك فإنه حين كان ساكناً لم يكن إلا عাদماً للحركة التي هي موجودة له بالامكان والقوة ، فلما تحرك لم يزل منه شيء إلا العدم فقط .

لذا كان لا بد لوجود المستكمل من ذات ناقصة كملت ، فالعدم شرط في أن يكون الشيء متغيراً أو مستكملاً ، فإنه لو لم يكن هناك عدم لاستحال أن يكون مستكملاً أو متغيراً ، بل كان الكمال والصورة حاصلة له دائماً⁽⁵⁴⁾ .

(50) ابن سينا : المرجع السابق ص 102 ، وأيضاً التعليقات ص 30 .

(51) Aristotle: Physics, B1, 8, 191 b, Metaphysics, L, ch.4, 1070 n. 106, D. Ross, Aristotle, P. 646

وأيضاً د . المراني : الفلسفة الطبيعية ص 143 .

(52) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 2 ص 17 ، وأيضاً د . المراني : الفلسفة الطبيعية ص 143 .

(53) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماع الطبيعي م 1 ف 2 ص 17 .

(54) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

لكل تغير يحدث في المادة يوجب تغيراً من صورة إلى صورة أخرى ويوجب وجود العدم ، لانه عدم الصورة الأولى .

الا ان المقصود بالعدم هنا المصاحب للتغير والاستكمال ، ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود ، فإن عدم شيء مع تهوي واستعداد له في مادة معينة⁽⁵⁵⁾ .

نخلص من ذلك إلى أن هذه المبادئ الثلاثة تشترك معاً في تكوين الأجسام الطبيعية .

ب - صلة الشر بالعدم :

يرى ابن سينا ان هناك صلة بين العدم والشر ، ولكن قبل أن نتحدث عن هذه الصلة ، لا بد أن نحدد أولاً الأوجه التي يقال عنها عدم :

يطلق ابن سينا لفظ العدم لما من شأنه أن يكون لموجود ما وليس له ، مثال ذلك البصر فإنه من شأنه أن يوجد في العين ، وليس من شأنه أن يكون للحائض عين .

— ويقال عدم لما من شأنه أن يكون لجنس الشيء ، وليس للشيء .

— ويقال كذلك عدم لما من شأنه أن يكون لنوع الشيء وليس من شأنه أن يكون لشخصه ، مثال ذلك الأنوثة قد تكون لنوع الإنسان ولكنها ليس لشخص الرجل وجنسه .

— ويقال عدم لما من شأنه أن يكون للشيء وليس مطلقاً ، أو في وقته لأن وقته لم يجيء ، ويقال عدم لكل فقد بالقسر .

— ويقال عدم لما يكون قد فقد الشيء لا بتمامه ، كالأعور لا يقال له أعمى ولا هو أيضاً بصير مطلقاً ، وهذا يكون بالقياس إلى الموضوع البعيد وهو الإنسان وليس للموضوع القريب وهو العين⁽⁵⁶⁾ .

ويربط ابن سينا بين وجود الشر وبين العدم ، لأن الشر يحدث عن العدم ، ولكن ليس هو كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه

(55) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(56) ابن سينا : الشفاء - الالهيات م 7 ف 305 .

ولطبيعته⁽⁵⁷⁾ ، وهذا ما يعرف بالشر بالذات ، اما الشر بالعرض فهو المعلوم أو الحابس للكمال عن مستحقته⁽⁵⁸⁾ ، اما الحديث عن العدم المطلق ، فغير موجود ولا يدل عليه إلا لفظه فهو ليس بشيء حاصل⁽⁵⁹⁾ .

فإذا قيل أن الشر هو الشيء المعلوم ، كان هذا قول غير صحيح ودليل ابن سينا على ذلك ، أن العدم لا ماهية له ، وما لا ماهية له محال أن يوجد ، فلا يوجد شر محض ، أو نقص محض ، لأنه لو كان كذلك لكان عدماً ، أو قائماً على الفساد ولا يقوم كون على فساد⁽⁶⁰⁾ .

فالشر إما عدم جوهر ، أو عدم صلاح حال الجوهر⁽⁶¹⁾ ، وعلى ذلك يكون الشر الذي بمعنى العدم ، إما أن يكون شراً بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب ، أو يكون شراً بالنسبة للكمالات التي بعد الكمالات الثابتة ، وهو شر ليس بحسب النوع ، بل بحسب اعتبار زائد على النوع ، كالجهل بالفلسفة أو الهندسة ، فهذا شر ليس باعتبار نوع الإنسان ، بل هو شر بحسب كمال الإنسان .

جــ الشر يرتبط بوجود المادة :

فإذا كان العدم يرتبط بوجود الشر ، فالعدم كذلك يرتبط بوجود المادة فإذا وضعنا هاتين الجملتين في صورة قياس تكون النتيجة هي أن الشر يرتبط بوجود المادة .

فالمادة ترتبط بالعدم لأنه يحدث فيها تغير أحوال بحيث تتضاد صور مختلفة على المادة مثل تغير صورة السواد والبياض تحت اللون ، والحلاوة والمرارة تحت الذوق⁽⁶²⁾ ، وهذا التغير يكون في فصول المادة وليس في الأجناس ، لأن الأجناس العالية لا تضاد فيها والخير والشر ليسا جنسين بالحقيقة ، فإنهما يختلفان وذواتهما بحسب اعتبارات مختلفة وبحسب إضافات⁽⁶³⁾ .

(57) ابن سينا : المرجع السابق ص 416 ، وأيضاً النجاة ص 285 .

(58) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات م 9 ف 6 ص 416 ، وأيضاً النجاة ص 285 .

(59) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(60) ابن سينا : رسالة أجوبة عن عشرة مسائل ص 82 .

(61) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات ص 350 ، وأيضاً النجاة ص 229 .

(62) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات م 7 ف 1 ص 307 .

(63) ابن سينا : التعليقات ص 45 .

والمادة مقارنة للصورة في جميع الأجسام ، فلا توجد مادة إلا مع صورة ولا تتجرد عنها أبداً ، لأن الفيض المتصل يوجب أن تكون المادة مكسوة دائماً بالصورة التي تهأت لقبولها ، وكلما حصل في المادة استعداد معين قبلت صورة معينة مناسبة لذلك الاستعداد ، وتتعاقب الصور عليها كما تتعاقب الأعراض على الأجسام ، وهذه الصورة تنقل المادة من حالة الامكان إلى حالة الوجود الفعلي ، ولو فرضنا ان المادة عريت من الصورة لعادت إلى حظيرة العدم ، فحصول الصورة هو اشراق الخير على المادة .

ويرجع ابن سينا حدوث الشر في عالم الطبيعة إلى الامكان الموجود في طبيعة المادة المكونة للأجسام الطبيعية لولا هذا الامكان المتدرج في طبائع الأشياء الذي ينتج عنه إيجاد الكثرة من الوحدة ، وتدرج الكثرة عنده تبدأ من العقل الأول كما سبق أن ذكرنا - وهذه الكثرة هي سبب تولد الشر ، فالامكان هو أصل الشر في الوجود . وهو شر قديم مقارن للخير ، ويزداد بازدياد العقول والنفوس والأجرام ويزداد أكثر في عالم الطبيعة لما يحتوي على كثرة من الأجسام المؤلفة من الصورة والمادة .

وهذا الامكان القديم يقربنا من رأي المانوية التي جعلت أصل الوجود مبدأين هما النور والظلمة ، فلأن الإله نور ، والامكان وهو المادة ظلمة ، فالإله يفيض منه الخير ويغمر المادة بنوره فتكيف المادة بحسب النور الذي يشرق عليها منه⁽⁶⁴⁾ .

فالامكان أصل الشر ، وهو متدرج في الوجود تحت الخير ، ويوجد به ، ففي الوجود ثنائية هجبية سداها الوجود ، ولحمتها الامكان⁽⁶⁵⁾ .

فالوجوب خيرية وكمال ونور ، والامكان شر ونقص وظلام ، وكلما ازداد الوجوب نقص الشر ، وكلما ازداد الامكان نقص الخير - وهو ما سبق ذكره في مواضع سابقة - وهكذا يزداد الشر في عالم الطبيعة بازدياد النفوس والأجسام الطبيعية ، فحيث يكون الامكان أكثر كان الشر أكثر⁽⁶⁶⁾ .

فالوجود بالقوة من قبيل النقص ، والوجود بالفعل من قبيل الكمال ، وعلى ذلك يكون الخير والشر في كل ظاهرة يدخل فيها هذين المدلولين ، فحين توجد حالة من حالات الوجود بالقوة ، فالذي بالقوة هو لأجل العدم الذي يقارنه شر ، والذي بالفعل

(64) د . جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ص 92 .

(65) د . جميل صليبا : الدراسات الفلسفية ص 143 .

(66) ابن سينا : التعليقات ، ص 21 .

هو الخير الذي يقابله⁽⁶⁷⁾ ، فالموجود الذي به شر هو أيضاً فيه نسبة من الخير . لأن الشر هو مجرد انعدام صفة أو حالة ما .

والشر يلحق المادة لأمرين : أما أمر يعرض لها في نفسها ، أو أمر طارئ :
أما الأمر الذي نفي نفسها . . فإنه يكون قد عرض لمادة ما في أول وجودها
بعض أسباب الشر الخارجية ، فتمكن منها هيئة من الهيئات ، وهذه الهيئة يمانع
استعدادها الخاص للكمال الذي منيت به بشر يوازيه ، مثل المادة التي يتكون منها
إنسان أو فرس ، إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما يجعلها أردأ مزاجاً وأعصى
جوهرأ ، فلم تقبل التخطيط والتشكيل فتشوهت الخلقة فالسبب هنا ليس من الفاعل ،
بل لأن المتفعل لم يقبل .

وأما الأمر الطارئ من الخارج فأحد شيئين :

— أما مانع حائل ومبعد للمكمل .

— وأما مضاد وأصل محق للكمال .

مثال النوع الأول : وقوع سحب كثيرة ، وتراكبها واغلال جبال شاهقة تمنع
تأثير الشمس .

ومثال النوع الثاني : حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته ، حتى يفسد
الاستعداد الخاص ، وما يتبعه⁽⁶⁸⁾ .

فالشر يحدث من مصادمات القوى في العالم الحادث ، ذلك ان الأمور الحادثة
في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية والمنفصلة الأرضية التي
هي تابعة لمصادمات القوى السماوية .

ونتيجة لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاماً ينجر بحسب الحركة
السماوية⁽⁶⁹⁾ ، فإذا علمنا المبادئ الأولى علمنا المبادئ الثانية .

فيرى ابن سينا ان هناك أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحيث
يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ، ومصادمات المتحركات⁽⁷⁰⁾ . مثل

(67) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات ، م 6 ف 5 ص 296 .

(68) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات م 9 ف 6 ص 416 ، 417 ، وأيضاً النجاة ص 285 ، 286 ، والنص
واحد في الكتابين .

(69) ابن سينا : الشفاء ، الآلهيات م 10 ف 1 ص 437 .

(70) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 23 ص 730 .

النار ، فإن النار لا تكون خيرة ، ولا تؤدي الدور المطلوب منها في الوجود إلا بحيث تؤدي وتؤلم ، وكذلك الحال في الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا وتكون بحيث يمكن أن تتأذى في أحوالها إلى اجتماعات ومصاكن مؤذية⁽⁷¹⁾ .

وهنا يعترض الرازي على قول ابن سينا أن حركات الأجسام الحيوانية في الغذاء وما يحدث لها من نشوء ، ونماء يؤدي إلى تغير الصور عليه . وهذا القول ليس منطبقاً على الأجسام الحيوانية تمام الانطباق ، لأن هذه المحركات وإن تأدت إلى انخلاء صورة ، الذي هو فقدان كمال ألا أنها ليست متأدية إلى اجتماعات ومصاكن مؤذية ، ولذا فالصواب أن يقال أما تأدى حركات الحيوانات وسكناتها إلى الاجتماعات والمصاكن المؤذية فظاهر⁽⁷²⁾ وكذلك الحال في النار .

د - وجود الشر ضرورة تابعة للخير :

من أقوال ابن سينا السابقة يتبين لنا أن وجود الشر في الأشياء هو ضرورة تابعة لوجود الخير ، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتتفعل عن الغالب ، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة ، ولو لم تكن النار تؤدي إلى حيث المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقة رداء رجل شريف وجب احتراقه ، ولو لم تكن النار منتفعا بها النفع العام ، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء ، إنما يكون خيراً بعد أن يقع عنه مثل هذا الشر .

فإفادته الخير لا توجب ترك الخير الغالب لشر ينذر ، فيكون تركه شراً من ذلك الشر ، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عديمين شراً من عدم واحد ، ولهذا يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط أن يسلم منها حياً على الموت بدون ألم .

فلو ترك هذا النوع من الخير لكان ذلك شراً فوق هذا الشر الكائن بإيجاده⁽⁷³⁾ ولذا فكان من الواجب أن يفيض الله تعالى هذا النوع من الخير الذي يصاحبه شر ضرورة ، لأن وجوده ضروري لنظام العالم - كما سبق أن ذكرنا في الباب الأول - فوجود الشر وهو نادر في عالم الطبيعة هو نتيجة تصادم الأسباب المرتب كل منها في مرتبته المتجه نحو الخير الأعم ، ولم يمكن أن يكون إلا ذلك الخير العام ، لا ذلك

(71) ابن سينا : المرجع السابق ص 733 .

(72) قطب الدين الرازي - شرح الإشارات السمي بالمحاكن ص 448 .

(73) ابن سينا : الشفاء الألهيات م 9 ف 6 ص 418 وأيضاً النجاة ص 286 ، 287 .

الشر النادر ، وفقد الخير العام أعظم من الشر النادر ، فإن ذلك شر عام⁽⁷⁴⁾ .

ويقسم ابن سينا الشرور التي تتصل بأشياء هي خيرات إلى سببين :

— سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم .

— وسبب من جهة الفاعل .

اما عن السبب الذي من جهة المادة ، فلما كان مستحيلاً أن يكون للمادة الوجود الذي يغنى غناء المادة ويُفعل فعل المادة ، إلا وان يكون قابلاً للصورة والعدم وكان مستحيلاً أن يكون قابلاً للمتناقضات ، وكان مستحيلاً أن يكون للقوى الفعالة أفعال مضادة لأفعال أخرى ، ذلك انه محال أن يكون فعل النار مرة احراقاً وأخرى تبريداً ، لذا فمن المحال أن يحصل وجود النار وهي تفعل فعلاً غير فعلها وهو الاحراق فلزم من وجود المادة أن تحصل وتفعل فعلها ، فإن من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود من النار وهي لا تحرق⁽⁷⁵⁾ .

وتفسير هذا القول السابق من ابن سينا بان النار تقتضي الصعود من الأرض ، وإذا تصعدت من الأرض إلى غيرها لم يكن بد من حرق الأجسام المعرضة في وسط مسافتها ، ففضيلة النار وهي غاية الحرارة لا تحصل إلا بافناء ما يصادمها ، فهي ان اقتضت الشر في بعض الأوقات ، إلا أن وجودها نافع في المركبات⁽⁷⁶⁾ .

كذلك يرى ابن سينا أن الشرور الحادثة عن المادة نتيجة لما قد علم من أمرها ، انها تعجز عن أمور ، وتقتصر عنها الكمالات في أمور ، لكن يتم لها ما لا نسبة له كثيراً إلى ما يقتصر عنها ، ذلك ان الأكثر والغالب في المادة انها تفعل الخير .

فلذا قيل لم لم تمنع الشريعة عن المادة ليكون العالم كله خيراً ؟

يجيب ابن سينا على ذلك انه إذا منع الشر عن المادة لم تكن هي هي ، ذلك ان وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون بحيث لا يعرض عنها شر ، فلذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر ، فلا يكون وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت وهي غيرها⁽⁷⁷⁾ . فالشر يلزم وجود المادة لزوماً أولياً مثال ذلك : ان النار يلزم عن وجودها أن تكون محرقة لزوماً أولياً ، وكان وجود المحرق انه إذا مس

(74) ابن سينا : شرح الأتولوجيا ص 65 .

(75) ابن سينا : الألهيات م 9 ف 6 ص 420 وأيضاً النجاة ص 288 .

(76) قطب الدين الرازي : شرح الإشارات ص 447 .

(77) ابن سينا : الشفاء ، الألهيات م 9 ف 6 ص 421 .

ثوب الفقير أحرقه . وكان وجود ثوب الفقير قابلاً للاحتراق ، وكان وجود كل واحد منهما أن يعرض له حركات شتى ، وكان وجود الحركات الشتى في الأشياء على هذه الصفة ، وجود يعرض له الالتقاء فإذا حدث التقاء بين الفاعل والمفعول لزم الفعل ، أي إذا حدث التقاء بين النار وهي الفاعل وبين المنفعل وهو الثوب لزم منه حدوث الفعل وهو الاحتراق وإن لم تكن الأوائل لم تكن الثواني⁽⁷⁸⁾ ، فإذا كان المعلول فلا بد من وجود العلة التي أحدثته - وهو ما سبق أن ذكره ابن سينا عن التلازم بين العلة والمعلول⁽⁷⁹⁾ .

وإذا قال قائل إن ما يغلب على المادة والطبيعة هو أن الشر أكثر من الخير فليس الشر نادراً أو أقلية ، بل أكثرى ؟

يجيب ابن سينا بأن الشر كثير وليس أكثرية ، وفرق بين الكثير والأكثرى فهناك أمور كثيرة ، وليست أكثرية⁽⁸⁰⁾ ويضرب على ذلك مثال بالأمراض فهي كثيرة وليست أكثرية كما أن الشر يصيب أشخاصاً وفي أوقات والأنواع محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم أكثر الأشخاص إلا نوعاً من الشر ، هذا فيما يتعلق بالشر الحاصل عن المادة .

أما عن الشرور الحاصلة عن الفاعل فهي ليست بفعل فاعل ، بل لأن الفاعل لم يفعلها⁽⁸¹⁾ فهي نقصانات للكمالات الثانية وهي وإن كانت أكثرية إلا أنها ليست بالشرور الحقيقية ، مثال ذلك الجهل بالهندسة وفوت الجمال الرائع ، مثل هذه الشرور لا تضر في الكمالات الأولى ، ولا في الكمالات التي تليها مما يظهر منفعتها ، فهذه الشرور هي اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة⁽⁸²⁾ .

(78) ابن سينا : المرجع السابق ص 422 ، وأيضاً النجاة ص 290 .

(79) وهذا ما يعرف بالارتباط الحتمي عند ابن سينا بين العلة والمعلول أو بين النار والاحتراق وهذا ما أدى بالفرازي إلى مهاجمة ابن سينا والفلاسفة ولا يرى أن علة الاحتراق هي النار بل هي علة في الظاهر أما السبب الحقيقي هو الله فيقول : « أنه لا ضرورة بين وجود الاحتراق ووجود النار » نهات الفلاسفة ص 239 ، ذلك أن النار جماد لا فعل لها ص 240 ، ويدلل على صدق قوله بحادثة سيدنا إبراهيم ، فهو مع وقوعه في النار لم يحترق ، وسبب رفض القول بالارتباط الحتمي بين العلة والمعلول لكي يستطيع أن يفسر المعجزات التي جاء بها الرسل وإن الارتباط الذي نعتقه ، إنما جاء بحكم التكرار والمادة ، الاقتصاد في الاعتقاد ص 88 .

(80) ابن سينا : الشفاء ص 422 .

(81) ابن سينا : المرجع السابق ، وأيضاً النجاة ص 291 .

(82) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م 9 ف 6 ص 422 ، وأيضاً النجاة ص 291 .

فكل ما في الطبيعة من شُرور ، هي شُرور ضرورية ولازمة لأجل وجود الخير ، كذلك هي شُرور لازمة لارتباط العلة بالمعلول ، وهنا تظهر علة تلك الطبيعة في نظر ابن سينا ، فالطبيعة عنده ليست خاضعة للمصادفة والاتفاق ، بل هي لغاية والغاية هي من أجل الخير ، وهناك ارتباط حتمي ، وهي حتمية إضافية مستمدة من واجب الوجود بذاته ، فأننا لا نجد في الطبيعة سببية فاعلة فقط ، بل سببية غائية كذلك وهذه الغائية توجب أن لا يستقر الامكان على حالة معينة إلا إذا صيغ في قوالب ، فهناك علاقة حتمية بين السبب والمسبب ، وهذه العلاقة الحتمية تدل على رأي ابن سينا في أن العناية والغائية تحيط بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام .

الفصل الثالث

عالم الكون والفساد وتفسيره لما يظهر فيه من خيرات وشرو

تمهيد

فيما سبق ذكرنا ان ابن سينا يرى ان الطبيعة تسير نحو غائية وخيرية ، وان ما يوجد فيها من شرو فلهي قليلة وعرضية ، والهدف من الطبيعة هو الخير وهو ما تسير عليه الطبيعة ، ويحاول بعد ذلك ابن سينا ان يطبق هذا الرأي على عالم الكون والفساد ليفسر ما قد يظهر فيه من مظاهر الشر ، ويعرف السبب في دخول الشر إلى هذا العالم ، وما هي مكوناته التي يلحقها الشر ، ويكون الشر فيها لأجل الخير ، كما كان الحال في الطبيعة .

وعالم العناصر عند ابن سينا - كما سبق أن ذكرنا في نظرية تفيض من خلال عرضنا لها في الباب الأول - هو لازم عن العقل الأخير ، وهو العقل الفعال الذي تفيض عنه الصور ، ولكن تختلف موادها بحسب استعداداتها المختلفة وعن العالم العلوي توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب نسبتها من أمور منبعثة من السماوية وامتزاجت القوى المختلفة ، وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة عن الجواهر العقلية الذي يلي هذا العالم ، وعند الناطقة يقف ترتيب الجواهر العقلية⁽¹⁾ .

فالعقل الفعال بمشاركة الحركة السماوية تفيض عنه صور العالم الأسفل ثم تفيض عنها الصور بمشاركة الأجرام بلا واسطة جسم عنصري ، أو بواسطة على

(1) ابن سينا : الإشارات 6 ف 42 ص 667 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل جـ 2 ص 1126 .

حسب استبعاد الجسم الخاص به بعد ما فاض جوهره عن هذا المفارق .

ويختلف عالم ما فوق فلك القمر عن عالم ما تحت فلك القمر ، فيرى ابن سينا ان الأول كله خير ، وليس فيه شر على الإطلاق بعكس التالي ، فالعالم العلوي يتكون من الجواهر العقلية التي هي خير وهو خال عن المادة⁽²⁾ التي يحدث فيها الاستحالات التي تؤدي إلى تغير الطبيعة فهو ثابت لا يعثره أي نوع من أنواع التغيرات الموجودة في عالم الكون والفساد ، وهذا الثبات على صورة واحدة لا تغير فيها يرجع إلى إن المادة المكونة له وجدت على سبيل الإبداع لا على سبيل التكوين عن شيء آخر ، فلا يوجد لمادته ضد فهو مكون من مادة كاللخنان ، كما ان فقدانها على سبيل الفناء لا على سبيل الفساد⁽³⁾ إلى شيء آخر وإن كل ما يجري في هذا العالم يكون على حسب الفعل ، وهو لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا في الوضع ، فلا يجوز عليه التغير الذي قد يكون بالكيف والكم والأين ، وعلى ذلك يكون ما فيها بالقوة مجرى الفعل ، بما يمكن من التعاقب⁽⁴⁾ .

فهذا العالم العلوي هو خير لانه مكون من نفوس وعقول مفارقة ، ليس فيه عناصر مختلفة يحدث فيها تغير واستحالة سواء كانت استحالة كيفية أو كمية فهو باق على صورة واحدة هي صورة الخير ، ولا يدخل فيه الشر .

أما عالم ما تحت فلك القمر فيدخله الشر بسبب العناصر التي يتكون منها فما هي هذه العناصر التي بسببها وجد الشر في عالم الكون والفساد ؟

أولاً : مكونات عالم الكون والفساد

إذا كان ابن سينا قد ذهب إلى ان عالم الفلك الأعلى هو خير ، لانه يتكون من عنصر واحد ثابت لا يتغير والحركة فيه دائرية ، فعالم الفلك الأدنى أو ما يسمى بعالم الكون والفساد على العكس من ذلك من حيث التكوين لأن هذا العالم يتكون من أربعة عناصر هي الماء ، والهواء ، والنار ، والأرض ، وقد تأثر ابن سينا في هذا التقسيم بأرسطو⁽⁵⁾ .

(2) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماء والعالم م 1 ف 4 ص 30 ، وأيضاً النجاة : القسم الطبيعي 142 ، 143 .

(3) ابن سينا : رسالة في الاجرام العلوية ص 46 .

(4) ابن سينا : الإشارات ص 572 .

(5) ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ص 6 : 9 ، الاسكندر الافريقي : مقالة « في ان المكون إذا استحال » =

وينبغي ابن سينا أن يكون عالم الكون والفساد مكون من عنصر واحد ، كما ينبغي أن يكون ما في جوهره نار وماء ، أو ماء ونار ، أو أرض وهواء ، أو هواء وأرض ، إذ أن هذا ينبغي الفعل والانفعال الذي يكون بقوة مضادة لا تبث عن صورة متفقة إنما تبث عن صور مختلفة⁽⁶⁾ . وعن هذه العناصر الأربعة تتكون النباتات والحيوان ، وهذه المركبات تختلف أمزجتها لاختلاف مقادير العناصر فيها .

ولذا ينقد ابن سينا المذاهب القائلة أن مبدأ الموجودات عنصر واحد وأن الموجود واحد ، وتلك المذاهب مثل المنسوب إلى مالميسوس ، وبيرمانيديس في قولهم أن الموجود غير متحرك ، واختلافهما في أنه متناه أو غير متناه ، فيقول مالميسوس أنه غير متناه ، ويقول بلمنيديس أنه متناه ، ومثل مذهب من قال أنه واحد غير متناه قابل للحركة إما ماء أو هواء أو غير ذلك ومذهب من جعل المبادئ غير متناهية⁽⁷⁾ .

لذا ينقد ابن سينا هذه المذاهب السابقة ويقول بعناصر أربعة ، وهذه العناصر غير ثابتة لأن الكون يتطلب فعلاً وانفعلاً ، وهذان يجب أن يكونا متفقين بالجنس مختلفين بالنوع ، أي يكونا ضدّين ، أو وسطين بين ضدّين ، ويتم ذلك بأن تتحول بعض العناصر نتيجة لتأثير بعضها في بعض ، فكل واحد منها تمثل اتحاد اثنين من الخصائص الأربعة ، ويكون هذا الاتحاد إما جافاً وبارداً ، أو رطباً وبارداً ، أو رطباً ودافئاً ، أو جافاً ودافئاً ، وكل عنصر يتحول إلى العنصر الآخر ذلك عن طريق تحول إحدى الخصائص الأساسية إلى نقيضها .

فابن سينا يعتقد أن المادة التي يتكون منها عنصر من عناصر الكون والفساد لا يبقى على حالة واحدة وثابتة ، بل العناصر جميعها في حالة تغير مستمر فقد تكون مادة لقبول الكون ، وقد تكون مادة لقبول الإستحالة وقد تكون لقبول الاجتماع

« استحالة من ضده على رأي أرسطو » ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص 287 ، وأيضاً

Aristotle: De Caelo, B1, Metaphysics, L. ch. 1073 b., ch. 1072b.

(6) ابن سينا : الشفاء ، الكون والفساد ص 147 .

(7) ابن سينا : الشفاء - السماع الطبيحي م 1 ف 4 ص 26 ، وفيها يعرض ابن سينا لهذه المذاهب وينقدها على أساس أن كلامها لا يقول إلا بعنصر واحد أو أكثر ، فهو ينقلها حتى يتسنى له التعبير عن مذهبه القائل بأن مبادئ الكل هي العناصر الأربعة كذلك يعتقد ابن سينا من منع وجود الحركة المكانية ، ومن زعم أن الجواهر البسيطة لا تنقسم . انظر نقد ابن سينا لهذه الفرق في الفصل الأول والثاني من المقالة الأولى من كتاب الكون والفساد ص 77 : 93 .

والتركيب ، وقد تكون لقبول التركيب والإستحالة معاً ، وهو في هذا يتفق مع أرسطو ان المادة المكونة لعالم الكون والفساد تقبل الإستحالة ، ذلك ان الهيولى لا تتعري من الأشياء كلها بل تتعاقب الأشياء فيها تعاقباً لا يخلو أن يكون فيه بعض الأشياء بالفعل فيكون حيثنجد موجوداً بالفعل ولا يمكن أيضاً أن تكون الهيولى موجودة دون صورة أصلاً⁽⁸⁾ . بل هما غير مفترق بعضهما عن بعض ولا يوجد أحدهما دون الآخر ، وهذا ما يؤيده ابن سينا من أن مادة الكون والفساد تتعاقب عليها الصور بتغير بين العناصر الأربعة عن طريق حركة الإستحالة فإذا كانت الصورة بحسب ما ذكرناه هي ما تفيد الموجود خيراً ما ، فإن التغير يؤدي إلى دخول الشر على الموجود .

وهذا التغير الذي يطرأ على عالم الكون والفساد يرجع إلى وجود سببين :
الأول : هو حالة الحركة فيه فهو غير ثابت والتغير هنا يختلف في حركته عن سائر الحركات الأخرى فهي حركة مستقيمة .

الثاني : ان هذا العالم يتكون من أربعة عناصر - كما سبق ذكره .
وبهذين السببين يمكن له تفسير هذا التغير الذي يطرأ على عالم الكون والفساد .

ويبدأ ابن سينا في التفرقة بين الكون والإستحالة ، فيرى ان الكون هو تغير في الجوهر ، والكون المطلق هو الكون في الجوهر ، اما الإستحالة فهي تغير في شيء آخر وليس في الجوهر ، ويسميه ابن سينا بالكون المقيد .

وان اتحاد الموجود بين كل عنصرين من عناصر الكون والفساد يحدث بينهما تحول إلى عنصر آخر عن طريق تحول إحدى الخصائص المكونة له ، مثال ذلك تحول الماء من حالة السيولة إلى حالة الأرض عند التجمد ، وإلى هواء عند التبخر ، ودليله على ذلك انه شاهد قوماً يسيلون الحجارة ماء ، ويعقدون المياه حجارة ، وان الهواء الصافي من غير انجذاب بخارات إليه ينعقد مسحاً فيسيل ثلجاً⁽⁹⁾ .

وهذه الإستحالة لا تكون تغيراً في جوهر العنصر بل هي تغير في صورته فقط ، فهو تغير في شيء آخر ليس في جوهره « فإستحالة الماء إلى الهواء لا تكون بتفرقة أجزائه في الهواء حتى يغيب عن الحس ، بل يكون بخلع هيولى الماء لصورة المائية ، وملاستها صورة الهوائية ، وعلى ذلك يكون سبب التغير هو قبول الهيولى

(8) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - السماء والعالم م 1 ف 4 ص 33 .

(9) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - الكون والفساد م 1 ف 6 ص 122 .

للصورة المائية»⁽¹⁰⁾ .

ثانياً : علاقة عناصر الكون والفساد بالخير والشر

فما يوجد من عناصر عالم الكون والفساد لا يكون ثابتاً على الإطلاق وبالتالي لا يكون خيراً على الإطلاق ، بل يتغير من كون إلى إستحالة عن طريق إستحالة العناصر الأربعة بعضها إلى بعض عن طريق الهيولى المشتركة بينها ويستدل ابن سينا على ذلك بإحدى مشاهداته ويذكر هذه المشاهدة أو التجربة ليثبت بها صحة كلامه فيقول : « قد يبرد الإناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء ، كلما التقطته مد إلى أي حد شئت ولا يكون ليس إلا في موضع الرشح ، ولا يكون عن الماء الحار ، وهو ألطف وأقبل للرشح ، فهو إذن هواء إستحالة ماء . وكذلك قد يكون صحو في قمم الجبال فيضرب الصر (البرد الشديد) ، هواها فيجمد سحباً لم ينسق إليها من موضع آخر ، ولا انعقد من بخار متصعد ، ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجاً ، ثم يضحى ثم يعود وقد تخلق النار بالنفائحات من غير نار ، وقد تحل الأجسام الصلبة الحجرية مياهاً سيالة . . . كما قد تجمد مياه جارية تشرب ، حجارة صلبة»⁽¹¹⁾ .

فالعناصر عنده تتغير من صورة إلى أخرى أو من خير إلى خير أي من صورة عنصر إلى صورة عنصر آخر ويتكون بعضها عن بعض ، ويفسد بعضها إلى بعض ، إذ أنها مادامت تتغير في الكيفيات نفسها فهي مستحيلة⁽¹²⁾ ، وعلى ذلك تكون التفرقة بين الإستحالة والفساد ، فالتغير في كيفية العنصر هو إستحالة وليست فساداً ، فإذا قيل عنه شر ، فيكون شراً جزئياً ، وليس شراً كلياً .

وإذا كان ابن سينا يرى وجود إستحالة بين العناصر وتغير فهو يرى كذلك إستحالة في المركبات ، فهي تستحيل من نوع إلى نوع آخر ، مثال ذلك القمح يستحيل دماً ، والدم يستحيل عظماً ولحمًا وغير ذلك ، فكما أن العناصر تستحيل فكذلك المركبات وفي هذا يقول : « فما كان من هذه الجملة يبقى الجوهر من حيث هذا المشار إليه ثابتاً كالماء يسخن وهو ثابت بشخصه ، فهو إستحالة وما كان يبقى نوعه عند تغييره ، فهو فساد»⁽¹³⁾ .

(10) ابن سينا : أجوبة عن مسائل سأل عنها أبو ریحان البيروني ص 29 .

(11) ابن سينا : الإشارات ، القسم الطبيعي ، ص 292 : 298 وأيضاً د . المرآتي الملطفة الطبيعية ص 389 .

(12) ابن سينا : النجاة ، القسم الطبيعي ص 148 .

(13) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - الكون والفساد 1 ف 6 ص 104 .

ويكون هذا التغير والاستحالة هو سبب دخول الشر إلى عالم الكون والفساد فلا يوجد عنصر ثابت ولا مركب ثابت ، بل هو في تغير من صورة إلى صورة أخرى وهذا التغير - كما سبق أن ذكرنا في الفصل السابق - يستلزم العدم ، والعدم مرتبط بوجود الشر ، فالتغير في العناصر يكون شراً للصورة أو للحالة الأولى وخيراً للحالة الثانية ، إلا أن هذا الشر هو خير لأنه يعتبر غاية الفعل .

ثالثاً : تفسير ابن سينا لأسباب وجود الشر

ويعتمد ابن سينا في توضيحه لما يظهر في عالم الكون والفساد من شرو وفساده لها بانها ليست شراً في ذاتها ، وإنما هي شرو طفيفة ، وبناء على فكرته السابقة في التفرقة بين الكمال الأول والكمال الثاني ، يمكن تحديد أساس استدلاله في عدة نقاط وهي كما يلي : -

- ان التغير الذي يحدث في العنصر هو تغير في الكمال الثاني له فهو ليس فساداً للعنصر ، بل هو تحول من صورة إلى أخرى ، مثال ذلك الماء لا تزول مائته تسخيناً شديداً ، بل يبقى دائماً ماء⁽¹⁴⁾ أي يبقى على كماله الأول الذي هو ماء ، والصورة التي استحالت هي صورة في كيف الجوهر ، وليس في وجوده .

- استحالة العناصر لا تؤدي إلى الخلط بين صور الكيفيات المختلفة التي تستحيل إليها صورته الأولى ، والدليل على ذلك أن صورة الماء عند الغليان هي لم تتغير . فيعتبر أن البرودة المحسوسة أو الرطوبة المحسوسة هي عرض من أعراض الماء فإذا تغيرت فهو تغير في العرض وليس تغيراً في الماء ، فهناك فرق بين وجود العنصر وكيفيته أي عرضه فيكون التغير الذي يعرض إنما هو في الكمال الثاني⁽¹⁵⁾ .

- ان وجود العنصر الداخل في اتحاد العنصرين ، هو وجود محفوظ في المركب واتحاد العنصرين في الصورة الجديدة الداخلة فيها إما الكيفيات المتعلقة بهذين العنصرين فهي منتقصة ومتغيرة ، ولكنها لا تبطل بطلاناً تاماً . فيكون الشر فيها قليلاً لأن التغير في المركب هو تغير محدود وبقاء المركب مستمر .

- ان عناصر الكون والفساد لا توجد بحالها مطلقاً ، محفوظة على ما هي عليه ولا فاسدة كلها⁽¹⁶⁾ ، ولا بعضها ، فيكون الخير فيها أكثر من الشر قليل ذلك أن كل

(14) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات - الكون والفساد م 1 ف 6 ص 128 .

(15) ابن سينا : المرجع السابق ص 129 .

(16) ابن سينا : المرجع السابق ص 131 .

عنصر فيها هو جسم طبيعي ، فوجوده هو خيره ، اما التغيرات في الكيفيات والصفات هو تغير قليل ولا يؤدي إلى فساد الوجود فالكمال الأول محفوظ ويكون التغير أو الشر من جهة كماله الثاني في أنه مثلاً بارداً بالفعل⁽¹⁷⁾ .

فابن سينا يفسر الإستحالة التي تنطرا على عناصر عالم الكون والفساد ، انها قد تسبب بعض الشر لفقدان صفة وكيفية معينة له ، لكن هناك طبائع ثابتة للعناصر الموجودة في عالم الكون والفساد وهي طبائع لا يمكننا انكارها ، ثم تعتربها نتيجة للإستحالة صفات أخرى لا تؤدي إلى نفس طبيعتها ، بل تؤدي إلى وصفها وصفاً آخر ، فهي تحول الخير من صورة إلى أخرى ، وإن كان هذا التحول قد ينظر إليه على انه شر ، الا انه شر جزئي لانه مجرد تحول في عرض من أراض الوجود . اما الوجود الحقيقي فهو يظل ثابتاً .

اما إذا قال قائل انه إذا كان التغير والإستحالة ينتج عنهما شر ، فلماذا قد وجد ؟ الإجابة عن هذا عند ابن سينا ان لا بد من وجود هذا التغير والإستحالة لأن هذا الكون لا يبقى بجوهر واحد وعلى صورة واحدة ، لانه مكون من المادة التي يطرأ عليها التغير وان وجود المادة ضروري لظهور أجسام الحيوانات والنبات . فهذا كله قد وضع لصالح نظام العالم وخيره .

فالنسبة هي دائماً التي يهدف إليها الموجود أو العنصر تكون دائماً خيراً لأنها كمال للفعل ، وكذلك خير لأنها خالية عن المادة . اما سبب وجود الشر فهو المادة لأن فيها امكان ونحو وتغير من عنصر إلى آخر أو من حالة إلى أخرى .

(17) ابن سينا : المرجع السابق ص 132 .

الباب الثالث

الأبعاد الإنسانية لمشكلة الخير والشر

حددنا في البابين الأول والثاني مصدر كل من الخير والشر والظواهر المختلفة التي يظهران فيها .

وحددنا مصدر الخير في وجود الله وأن عنايته تعالى ترعى الكون على حسب إمكان كل موجود ، وفي الباب الثاني حددنا مصدر الشر في وجود المادة وإن كان ابن سينا لا يرى أن المادة هي شر مطلق بل وجودها ضروري لكي يظهر فيها أجزاء هذا العالم .

ومن أجزاء هذا العالم الإنسان ، والإنسان بما هو يحمل نفساً وبدناً فهو يحمل الخير والشر . ومن هنا كان تناولنا لهذا البعد الثالث بعد أن بحثنا في البعد الأول صور الخير ، وهو الصور والجواهر العقلية ، وفي البعد الثاني بحثنا ما كان به احتمال شر ، فجاء البعد الثالث ليعبر عن ازدواج كل من البعدين الأولين فهو يحوي الخير لما فيه من عقل ونفس ويحوي الشر بما فيه من بدن .

وإذا كان ابن سينا ذهب في الباب الثاني إلى أن الطبيعة لها نظام وغاية يجب أن تسير عليها جزئياتها حتى تحقق الخير المتاح لها ، فالإنسان باعتباره جزءاً من هذه الطبيعة له أيضاً نظام وغاية يجب أن يسير عليهما حتى يحقق خيره وينعم به .

لذا سنتحدث في هذا البعد عن هذا النظام الذي سيحدده ابن سينا بالقضاء والقدر لنرى كيف يستطيع الإنسان أن يصل إلى هذا الخير ، وكيف يحاول أن يتفادى الشر ، وما هو الخير الذي يجب عليه أن يسعى للوصول إليه ؟

الفصل الأول

مشكلة القضاء والقدر وعلاقتها بالخير والشر

تمهيد

مذهب ابن سينا في القضاء والقدر يتلاءم مع مذهبه القائل بارتباط الأسباب بالمسببات ارتباطاً ضرورياً ، وبما يشتمل عليه العالم من نظام وترتيب ، وما قال به من تقسيم الموجودات إلى واجب وممكن ، ثم صفة الموجودات الممكنة ومنها الإنسان ، ورأينا ان العالم عنده يشتمل على ترتيب ونظام محكم يبدأ هذا الترتيب بالله الواجب ثم تتسلسل الموجودات عنه تعالى في نظام تام من العقل الأول إلى العقل العاشر ثم عالم العناصر المكونة لعالم الكون والفساد ، وترتقي مرة أخرى إلى النبات ، والحيوان ثم الإنسان ، وقد فاضت جميع هذه الموجودات عن واجب الوجود وفق نظام وعلم سابق ، هو ما يعرف بالقضاء ، وان ما يحدث في العالم من إيجاب الأسباب هو القدر .

وقد تناول ابن سينا هذا الموضوع ، في مجموعة رسائله الاشرافية ، مثل رسالة القضاء والقدر ، ورسالة سر القدر ، والرسالة العرشية ، بالإضافة إلى بعض الكتب مثل التعليقات ، والمباحثات .

وقد كانت هذه المشكلة مثارة في عصره ، في مجالس الإسماعيلية ، والباطنية وقد تعرف ابن سينا على آرائهم من خلال حضور مجالسهم⁽¹⁾ ، كما كانت مثار نزاع

(1) كما كان أهل بيته من الفرق الإسماعيلية ، فقد كان أصله من أتباع الحاكم الميلي - أنظر ابن أبي أصيمة

بين المعتزلة والأشاعرة ، وقد اتخذت عندهم أوسع نطاق .

إلا هذه المشكلة لم تعرف في بداية الإسلام ، فلم تذكر عند السلف الأوائل ، من صحابة النبي ﷺ لأنهم كانوا على كلامه ، لا ينكرون منه شيئاً ، ولا يجادلون فيه ، لأنهم كانوا على أمر واحد ، متفق ، متسق ، لا ينكرون منه حقاً ، ولا يخفون منه باطلاً ، ولا يلحقون بالرب إلا ما لحق بنفسه ، ولا يحتجون بشيء إلا بما احتج الله به على خلقه⁽²⁾ .

وإذا نظرنا إلى القرآن الكريم ، نجد أن القضاء لم يذكر صراحة فيه ، وإنما ذكرت مشتقاته في آيات كثيرة⁽³⁾ ، أما القدر ، فقد ورد في القرآن الكريم مصدراً وفعلاً⁽⁴⁾ .

وقد بدأ ظهور هذه المشكلة منذ القرن الثاني الهجري مع الدولة الأموية ، فقد ورد في بعض المصادر أن أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له « سوسن » ، كان نصرانياً ، فأسلم ثم تنصر ، وأخذ عنه معبد الجهنني ، وأخذ غيلان عن معبد ، فكانا أول من تكلم في القدر في الإسلام⁽⁵⁾ .

وقد بلغت هذه المشكلة أقصاها في النزاع بين المعتزلة والأشاعرة ، بل إن كل فريق من المتنازعين يعترض علي الفريق الآخر ، ويذكر من الآيات القرآنية والأحاديث ما يؤيد رأيه⁽⁶⁾ ، وجاء ابن سينا بعد ذلك في وقت كانت هذه المشكلة ما

= عيون الأبناء في طبقات الأطباء ج 3 ص 3 ، دار الفكر ، بيروت سنة 1957 ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، طبعة 1949 ص 141 وأيضاً جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا - الهامش ص 150 .

(2) الحسن البصري : رسالة القدر ص 88 .

(3) عبد الكريم الخطيب : القضاء والقدر ص 174 .

(4) المرجع السابق ص 175 .

(5) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ج 1 ص 107 .

(6) ونأخذ على ذلك مثلاً من المعتزلة مثل الشريف المرتضى في رسالته « انقاذ البشر من الجبر والقدر » تحقيق د . محمد عمارة ، ذكر فيها من الأحاديث والآيات ما يؤيد رأيه في القضاء والقدر أنظر ص 309 ، 312 ، وكذلك كتابه المنية يرجع السند في رأيه إلى سيدنا علي كرم الله وجهه ص 7 - 8 ، أما القاضي عبد الجبار في كتابه الأصول الخمسة ص 770 يذكر المعاني التي ذكر فيها القضاء ، وأيضاً كتابه المغنى المجلد 8 ص 329 : 334 يذكر الآيات والأحاديث التي تؤيد رأيه في القضاء والقدر : وأنظر د . العراقي هامش كتاب التجديد ص 127 - 128 .

ومن الأشاعرة نذكر الأشعري : في كتابه الإبانة ص 225 : 238 يذكر الآيات والأحاديث الموافقة لأرائه ، ويرد بها على المعتزلة .

تزال تشغل رأي المسلمين ، فما هو رأي ؟

أولاً : رأي ابن سينا في القضاء والقدر

1- تسليمه بوجود القدر :

يسلم ابن سينا بوجود القدر ، فيقول : « ولقد كنت على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر ، فتلفق إليه من التجارب ، ما رفته وعضده ، وإذا شهد القياس للحق ، وشهدت التجربة للقياس تأكد الإيمان⁽⁷⁾ » ، فهو يرى أن القدر موجود وله دليله في ذلك عن طريق القياس والتجربة ، ولذا فهو ينتقد من ينكر القول بالقدر ويحدداهم بالمعتزلة فيقول عن صديق معتزلي ممن أنكر القدر « هذا رفيقي أطاع نزعات الشيطان في جحد القدر ، وهو زلوق عن القبضة ، لا تملكه الحجة⁽⁸⁾ » .

2- سر القدر :

يذهب ابن سينا إلى أن موضوع القدر من الموضوعات التي يجب الحديث فيها بشيء من الرمز ، وليس صراحة ، والسبب في ذلك لما في اظهاره من افساد العامة⁽⁹⁾ ويذكر بعض الأحاديث الدالة على صعوبة الحديث في القدر فيقول « الأصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال : « (القدر سر الله لا تظهروا سر الله) ، وما روى أن رجلاً سأل أمير المؤمنين علياً عليه السلام فقال (القدر بحر عميق فلا تلجه) ثم سأل فقال (إنه طريق وعر فلا تسلكه) ثم سأل فقال : (انه صمود عسر فلا تتكلفه)⁽¹⁰⁾ » .

ويذهب ابن سينا في شرحه لسر القدر ، إلى انه مبني على ثلاث مقدمات :

1 - نظام العالم ، ب - حديث الثواب والعقاب ، ج - إثبات المعاد للنفوس
أ - المقدمة الأولى : وهي تتعلق بنظام العالم ، ذلك ان كل ما في العالم من علة ومعلول لا بد أن تنتهي إلى علة أولى فاعلة هي التي أوجدت العلل كلها وهو الله ، والعالم « بجملته وأجزائه العلوية والسفلية ، ليس فيه ما يخرج عن أن يكون الله سبب وجوده ، وحدوثه ، وأن يكون عالماً به والقدر ومدبراً لكونه ، بل كله

(7) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 46 .

(8) المرجع السابق ص 47 .

(9) ابن سينا : رسالة سر القدر ص 2 .

(10) المرجع السابق ص 2 .

بتدبيره وتقديره وعلمه وإراداته»⁽¹¹⁾ - وهذا ما سبق أن ذكرناه عند الحديث عن صدور العالم عن الله تعالى والعلم الإلهي عند ابن سينا - ثم يورد ابن سينا الأدلة على أن العالم مركب من مادة وصورة ، أو قوة وفعل وعنهما توجد الموجودات وتعدم ، ففي وجودها خير ، وفي عدمها شر ، وهذا النظام ضروري لصلاح العالم ، ود لو كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض ، لم يكن هذا العالم عالماً ، بل كان عالماً آخر ولكان يجب أن يكون مركباً على هذا الوجه والنظام ، فإنه يجري فيه الصلاح والفساد جميعاً»⁽¹²⁾ .

فما ينتج في العالم من شرور هي ضرورة لخير العالم وصلاحه ، إذ لو كان العالم يجري على الخير فقط لكان ثابتاً غير متحرك ، والمادة لا بد أن يطرأ عليها التغير ، والفساد ، ولذا كان ترك هذا الخير وهذا النظام على ما يبدو فيه من شرور قليلة هو شر كثير والحكمة الإلهية اقتضت وجود هذه الشرور لما فيه من صلاح ونظام العالم ، وهذا الشر الكثير «الجزئي» الموجود هو خير لأنه موجود من سبب خير في نفسه لمعنى كلي ، فلا يكون إذا شراً»⁽¹³⁾ - وهو ما سبق أن ذكرناه عند الحديث عن دخول الشر في الطبيعة ، وكذلك عند الحديث عن دخول الشر في العلم والعناية الإلهية .

ويضرب ابن سينا أمثلة يدلل بها على أن ما ينتج من شرور جزئية ناتجة عن الخير هي أمور لازمة لصلاح ونظام العالم مثال ذلك الشمس ، بما تؤدي من صلاح الكثير مما ينفع الإنسان والنبات والحيوان ، مما لا يحتاج إلى ذكرها ، فإذا فرض أن تعرض إنسان في صيف شديد الحرارة وقت انتصاف النهار ، وكان في مغارة ، وليس معه ماء ، فيهلك عطشاً ، فإن هذا الهلاك شر لذلك الرجل بعينه وبالإضافة إليه ، وربما قيل كان يجب أن تكون الشمس بحيث لا - صاب بها أو بسببها ، ولكن إذا لم تفعل الشمس المراد من وجودها ، لما كانت خيراً ، فما ينتج عن هذا الشر الجزئي يراد به الصلاح والنظام ، اللذان هما لازمان لاستمرار العالم ، فإذا كان هذا الهلاك ، ليس شراً مطلقاً ، بل هو خير ، لأنه حاصل عن مثل ذلك الخير المطلق .

وكذلك النار ، وما يحدث عنها من بعض الشرور ، وكذلك الأمراض التي

(11) ابن سينا : المرجع السابق ص 2 .

(12) المرجع السابق ص 2 ، وأيضاً الأهواني : ابن سينا ص 121 .

(13) ابن سينا : رسالة في إبطال أحكام النجوم ص 54 .

تصيب الإنسان فكلها خير بالنسبة للنظام الكلي ، وإن كانت شرّاً بالنسبة إلى هذا الجزئي ، فإن الموت والفساد خير من هذا الوجه ، لأن نظام العالم ، وضع على أن يحدث في العالم أشياء ، ويأخذ في التزايد زماناً ثم يأخذ في النقصان وإذا لم يفسد وإذا لم يمت هذا الإنسان ، أو لم يفسد ذلك الشيء الواحد ، ليزال هذا النظام والصالح ، إذن ما يحدث من ضرر في العالم ، هو نظام له⁽¹⁴⁾ ، لأن العالم مركب من خير وشر وهو لصالح العالم وخيره ، وتقرير لما يوجد فيه من نظام .

ب - المقدمة الثانية : وتتعلق هذه المقدمة بالثواب والعقاب ، وفيها يشرح ابن سينا معنى الثواب والعقاب عند القدماء ، فيقول « أن الثواب هو حصول لذة للنفس بقدر ما حصل لها من الكمال ، وأن العقاب حصول ألم للنفس بقدر ما يحصل لها من النقص ، فكان بقاء النفس في النقص هو البعد عن الله واللعنة والعقوبة ، والسخط ، والغضب ، فيحصل لها ألم بذلك النقص ، وكمالها هو المراد بالرضى عنها ، والزلفى والقرب والولاية ، فهذا معنى الثواب والعقاب عندهم⁽¹⁵⁾ » وسوف نتناول هذا الموضوع بشكل أكثر توسعاً في الفصل الثالث من هذا الباب .

ج - المقدمة الثالثة : وهي عن إثبات المعاد للنفس ، وفيها يقول بالمعاد للنفس دون الجسد ، فيعرف المعاد بأنه « عود النفوس البشرية إلى عالمها ، ويستشهد بالأية القرآنية ﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾⁽¹⁶⁾ » .

هذه هي المقدمات الثلاث التي يستند إليها سر القدر عند ابن سينا ، فإذا تقررت هذه المقدمات ، قلنا أن ما يقع في هذا العالم من الشرور في الظاهر فعلى أصل الحكم ، ليس بمقصود ، وإنما الخيرات هي المقصودة ، والشرور هي اعدام الخيرات .

3 - تعريف القضاء والقدر عند ابن سينا :

بعد أن أقر ابن سينا بوجود القدر ، وفسر أن ما ينتج عن القدر من شرور هو لارتباط الأسباب بالمسببات ، وهو لصالح العالم ونظامه ، يحاول بعد ذلك أن يقدم

(14) ابن سينا : المرجع السابق ص 54 .

(15) ابن سينا : رسالة سر القدر ص 3 .

(16) سورة الفجر آية 27 .

تعريفاً لمعنى القضاء والقدر .

فالمعروف أن القضاء هو القلم ، والقدر هو اللوح المحفوظ ، ولكن يرى ابن سينا أن المعنى المقصود أكثر من هذا المعنى البسيط فيقول « فلا تظن أن القلم آله جمادية ، واللوح بسيط مسطح ، والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم ملك روحاني ، واللوح ملك روحاني ، والكتابة تصور الحقائق ، فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح⁽¹⁷⁾ .

ويعرف ابن سينا القضاء بأنه هو « علمه - تعالى - المحيط بالمعلومات ، مبدعته ومكوناته⁽¹⁸⁾ ، وإن قدره ، هو إيجاب الأسباب للمسببات ، وأنه لا علة له غائية حاملة ، وأنه إذا وجد السبب وجد المسبب ، ويذكر السبب والمسبب وتفصيليها ، يظهر أثبات الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات⁽¹⁹⁾ . فالقدر يتعلق بما يحدث في العالم من أسباب ومسببات ، وما يسير عليه نظام العالم من خير في الغالب ، لأن هذا النظام يتضمن القليل من الشر الذي هو ضروري لصالح الموجودات ، فالخير المحض الذي لا يشوبه شر البتة هو المراد بالقضاء أما بعده عن الفيض وقبول الأمر فإن الخير فيه غالب من حيث دخوله في الوجود⁽²⁰⁾ .

وبتوضيح آخر ، يعتبر ابن سينا أن القضاء هو سابق علم الله تعالى ، الذي تشعب منه المقدورات ، والقدر هو وجود العلل والأسباب ، واتساقها على ترتيبها ونظامها ، حتى ينتهي إلى المعلول والمسبب له وهو موجب القضاء تابع له⁽²¹⁾ . فالقضاء يشتمل على مضمون أمر الواحد ، أي يشتمل على علم الله السابق - الذي سبق أن ذكرناه - وهو نظام العالم وعنايته ، والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم⁽²²⁾ .

فالله تعالى يعلم سابقاً بكل شيء ، بعلم كلي وهو القضاء ، أما القدر فهو

(17) ابن سينا : رسالة في القوى الإنسانية ص 45 ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات .

(18) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 26 .

(19) ابن سينا : المرجع السابق ص 16 ، إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ص 148 ، وأيضاً د .

الاهواني : ابن سينا ص 169 .

(20) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 18 .

(21) ابن سينا : المباحثات ص 223 .

(22) ابن سينا : رسالة في القوى الإنسانية ص 45 .

ظهر هذا العلم بأسبابه ومسبباته فيما نراه، ولذا فهو ينقد المعتزلة في قولهم أن القدر لا يتدخل فيما يحدث للإنسان من شرور وخيرات لأنهم يستبعدون أن يكون « القدر ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط ومعتقداً أن المعروف من أفعالك، والمنكر والجد من تسخطك، واللعب والحق من أقوالك والباطل بمعزل عن عصمة القدر »⁽²³⁾.

ويحدد ابن سينا حدود القضاء أي العلم السابق، ويرى أنه يشمل كل شيء سيحدث في العالم وللموجودات، فيقول إن الله تعالى « علم قبل أن خلق، ما خلق، وخلق ما خلق، ونظم من الأسباب ما نظم، وخلق من الأضداد ما خلط، وضرب من الأساليب ما ضرب، ورافق من الحار والقار، والبله والصلة ما رافق، وزوج بين مسكة من عقل كربه الاحناء عارية الملامح قليلة الأعوان وبين شهوة وافقة النجاة خاضرة القبض، وغصب ذي قدر بطوش، وأقل ذاهب في سنن الامتداد، لا على مهل عابر لمواقف الأجل بعجل، وحرص أصم على اللب، أعمى عن العبرة، ما زواج إن هدى وضلالاً، وإن تقوى وإنهماكاً، وإن استقامة وأوداً، وإن عصياناً وطاعة، وإن انصافاً لبجائه، وإن سعادة وشقاوة، بل علم أي العدوين الأغلب وأي الحررين الأقوى، والأثور، لا تخفي عليه خافية⁽²⁴⁾ فعلم الله سابق على الأشياء كلها عالماً بها، لانه علم بالأسباب والأحكام، وهنا يبدو تأثر ابن سينا في تعريفه للقضاء بأخوان الصفا الذين حددوا معنى القضاء بمعنى يتشابه بما قاله ابن سينا من أن القضاء هو علم الله السابق بما توجهه عن أحكام⁽²⁵⁾.

ثانياً : كيفية انتقال القضاء إلى العالم أو إلى القدر

وهو ما يسميه ابن سينا بكيفية تحول القضاء إلى قدر، وهنا يقول بفكرة - سبق ان تعرضنا لها حين الحديث عن العلم الإلهي - هي ان العلم الكلي تعلمه العقول المفارقة، والملائكة وهي واسطة لانتقال العلم الكلي من الله إلى الموجودات، أنها تملك معرفة العلم الكلي والجزئي معاً.

فهذا القضاء ينسحب إلى الملائكة التي في السموات، ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرضين ثم يحصل المقدور في الوجود، و كل ما لم يكن ثم كان فله

(23) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 45 .

(24) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 48 .

(25) اخوان الصفا : رسالة العلوم التافوسية والشرعية ص 134 .

سبب ، وان يكون المعدوم سبباً لحصوله في الوجود والسبب إذا لم يكن سبباً ، ثم صار سبباً ، فلسبب صار سبباً ، وينتهي إلى مبدأ ترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه فيها»⁽²⁶⁾ .

ويشرح قطب الدين الرازي كيفية تنزيل القضاء إلى العالم عند ابن سينا ، إلى أن القضاء هو وجود جميع صور الموجودات الكلية والجزئية ، من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي ، فمعنى القضاء هو وجود هذه الموجودات في العالم العقلي ، ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صور متباينة استحال أن يفيض عن العالم العلوي دفعة واحدة على المواد ، واستحال أيضاً أن لا يفيض ، كانت من حكمة الله تعالى أن خلق فلكاً غير منقطع الحركة ، يختلف أحوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته فيرد صورة صورة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر .

فالقدر المقصود به ، هو وجود هذه الموجودات في العالم بحسب الاستعدادات المختلفة ، فالقدر هو تفصيل وجود ما كان معلوماً من قبل في القضاء ، وعلى هذا يقول قطب الدين « أن الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة مجملة ، وأما الصور ، والأعراض الجسمانية فهي موجودة فيها مرتين ، مرة في الأزل مجملة ، ومرة فيما لا يزال مفصلة »⁽²⁷⁾ .

ثالثاً : علاقة القضاء والقدر بالخير والشر

يذهب ابن سينا إلى أن الله فائق الظلمة بنور الوجود ، هو المبدأ الأول الواجب بذاته ، وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه ، أو بحسب نظرية الفيض والصدور هو العقل الأول ، ويرى أن هذا القضاء ليس فيه شر ، وما يحدث من شرور فهي تحدث في القدر ، لأنها تحدث عندما « تنأى الأسباب بمصادماتها إلى شرور لازمة عنها بعد قضائه »⁽²⁸⁾ ، وأن السبب في وجود هذه الشرور هو خلقه ، فلذلك قال تعالى ﴿ من شر ما خلق ﴾ فجعل الشر في ناحية الخلق والتقدير «⁽²⁹⁾» .

أي أن الله تعالى - فيما يعتقد ابن سينا - جعل الأجسام من قدره ، وليس من

(26) ابن سينا : رسالة الإنسانية ص 45 .

(27) قطب الدين : شرح الإشارات المسمى بالمحاكمات ص 446 .

(28) ابن سينا : تفسير المعونة الأولى من جامع البدائع ص 25 .

(29) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

قضائه ، وهو ما سبق أن ذكرناه - في نظرية الفيض - من أن الكثرة لا توجد عن الله تعالى ، وإنما عن العقل الأول ، فليس في قضائه أجسام على الإطلاق ، بل هي جواهر عقلية ، وهذه الجواهر هي خير ، وهي العقول المفارقة ، ولا يلحقها شر بأي وجه من الوجوه ، أما الأجسام فهي مصدر الشر لأنها - مكونة من المادة والامكان ، وهما منبعاً الشر في الوجود فالأجسام لا توجد إلا في قدره ، أي في عالم الموجودات الأرضي .

ولكن من حكمة الله تعالى على الموجودات ، أنه أفاض الخير عليها أولاً ، ولذا فإنه سبحانه قدم الانفلاق ، وهو إفاضة نور الوجود على الماهيات الممكنة من الشر اللازم عن الخلق ، فالانفلاق وهو الخير الفائض من الله سابق على وجود الشر الذي يلزم عن وجود الموجودات ، فالشر - تابع لوجود الخير ، وإذا كان الخير مقصوداً بالقصد الأول وبالذات ، فالشر داخلياً في القضاء الإلهي بالعرض ، يقول ابن سينا : و إن الفائق لظلمة العدم بنور الوجود هو واجب الوجود ، والشرور غير لازمة عنه ، أولاً في قضائه ، بل ثانياً في قدره ، فأمر بالاستماعة برب الفلق من الشرور اللازمة عن الخلق⁽³⁰⁾ .

ويحدد ابن سينا مواضع الشرور الحادثة والتي تظهر من خلال القدر في قوله ﴿ من شر غاسق إذا وقب ﴾ فالمستعبد هنا هو النفس الجزئية للإنسان الجزئي من الشرور اللازمة التي تحدث من الأجسام المقدرة في القدر ، ويرى أن أعظم الشرور على الإنسان والنفس الإنسانية هو ما يحتويه البدن من قوى ، وهي التي تكون آلة لها من وجه وبالا عليها من وجه ، ومن وجه كلها عليه ومن وجه كلها له⁽³¹⁾ .

فكان الشر للإنسان الفرد هو بدنه الذي هو آلة النفس ، أما النفس فهي خير ، والجسم هو سبب دخول الشر عليها ، وسبب الضرر الذي يلحقها حسب اعتقاده ، لأن الصورة هي خير ، والمادة هي التي يرتبط بوجودها الشر ، وكان البدن عادة يرتبط بوجوده الشر وهذا يرجع إلى وجود قوتين في الجسم ، وهما القوى الحيوانية ، والقوى النباتية .

أما عن القوى الحيوانية فهي تنتج شرّاً لأنها ظلمة غاسق كدرة والمادة هي منبع

(30) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(31) ابن سينا : تفسير العمدة الأولى ص 26 ، 27 .

الظلمة والشر والعدم ، والنفس الناطقة المستعينة خلقت في جوهرها نقية صافية منزهة عن كدورات المادة ، وعلاقتها ، قابلة لجميع الصور والحقائق والخبرات ولكن هذه القدرة لتقبل الخير والصور والأنوار لا تزول عن النفس إلا بما يحدث من هيئات ترسم فيها من القوى الحيوانية وما يصاحبها من تخيل ووهم .

فجوهـر النفس الناطقة تتكدر بتلك الهيئات الغاسقة عندما تصيب النفس ، وتحول دون صفاتها ، فالشرور الحاصلة من وقب الغاسق مشاركة لشر ما خلق اشترك الأخص والأعم ، لكنه لما كان هذا الخاص مزية في صيرورة النفس مظلمة لا جرم آخر ، ذكرها ليقرر في « النفس هيئة كونها من أعظم الرذائل فيعظم الاجتناب عنها »⁽³²⁾ . هذا عن الشر الحاصل عن القوى الحيوانية في الجسم الإنساني ، كما يحدده ابن سينا .

اما الشر اللاحق بالجسم بسبب القوى النباتية فجاء ذكره في الآية الكريمة في قوله تعالى ﴿ ومن شر الثفات في العقد ﴾ وسبب الشر الحاصل عن القوة النباتية انها موكلة بتدبير البدن ونشوءه ونموه ، والبدن عقد حصلت من عقد العناصر⁽³³⁾ .

ويرى ابن سينا ان الشرور الحاصلة من القوى النباتية السبب فيها انه لما كانت العلاقة بين النفس الإنسانية ، والقوى النباتية بواسطة القوى الحيوانية ، قدم ذكر القوى الحيوانية على ذكر القوى النباتية ، فالشر السلازم من هاتين القوتين في جوهر النفس لاستحكام علاقتهما النفس ، وامتناع تغذيتها بالغذاء الموافق لها ، وهو الإحاطة بملكوت السموات والأرض⁽³⁴⁾ - أو كما سنرى عند الحديث عن كمال النفس الناطقة في الفصل الأخير .

فهناك نزاع بين النفس وقواها ، فالنفس خير ، والقوى الحيوانية والنباتية شر فيحدث نزاع بين الخير والشر ، وهو ما قصد به الله تعالى في قوله ﴿ ومن شر حاسد إذا حسد ﴾ كما يوجد نزاع آخر بين قوتي الخير والشر في الوجود ، وهو الإنسان مثملاً في الخير وابلـيس الممثل للشر ، وهو نزاع أزلي منذ بدء الخليقة ، فالنفس تنازع قوى الشر في داخلها والمقصود بها الجسد ، وتنازع قوى الشر في الخارج والمقصود به الشيطان وهو ما يقصده عندما يذكر قوله تعالى ﴿ ومن شر الوسواس الخناس ﴾ .

(32) ابن سينا : المرجع السابق ص 27 .

(33) ابن سينا : المرجع السابق ص 27 .

(34) ابن سينا : المرجع السابق ص 28 .

ويربط ابن سينا بين أنواع الشر الداخلية بسبب الجسد الإنساني ، بأنواع الشر الخارجية المتعلقة بوجود الشيطان في عبارة يذكرها في «حي بن يقظان» عندما يقول : «فإن للشيطان قرنين ، قرن يطير وقرن يسير ، والأمة السيارة منها قبيلتان ، قبيلة في خلق السباع ، وقبيلة في خلق البهائم وبينهما شجار قائم وهما جميعاً ذات اليسار من المشرق ، وأما الشياطين التي تطير فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق لا تنحصر في جنس من المخلوق ، بل يكاد يختص كل شخص منها بصفة نادرة»⁽³⁵⁾ ، فهو هنا يربط بين الشيطان ويقربه إلى أن يكون متمثلاً في وجود البدن ويصف له قرنين أو ذراعين يصيبان الإنسان بالشر وهما القوة المدركة التي تطير ، والقوة المحركة التي تسير ويقصد بهما القوة الغضبية والقوة الشهوانية ، ويرى أن بينهما تجاذباً وتمازجاً معاً في مرتبة سفلية ويدل على هذا وضعه لهما في ناحية المشرق واليسار ، وهذا دليل على خسة ترتيبهما بالنسبة إلى النفس والقوة المدركة التي هي العقل اللتين هما عنده خير .

فمصدر الشر كما يحدده ابن سينا هو القوى الحيوانية والنباتية وعلائق البدن⁽³⁶⁾ والطريق للخلاص من هذه الشرور يكون بالأعراض عن ذلك البدن ، وما أعظم للنتائج بمفارقة وان كانت تفارقه بالذات ، وبالعرض بجميع الحالات ، رزقنا الله التجرد التام⁽³⁷⁾ فطريق الوصول إلى خير النفس هو البعد عن البدن والأعراض عنه ، وهو ما سوف نتناوله أكثر من خلال الفصل الأخير ، عندما نعرض لطريقة وصول الإنسان إلى السعادة الحقّة التي هي خيره الخاص .

فالقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الأول البسيط ، والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرّج ، كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهي الأول⁽³⁸⁾ ، فإذا كان كل شيء يوجد أولاً في القضاء بأسبابه ثم يحدث في العالم بالقدر ، فما هو تعليل ابن سينا للدعاء ، ذلك أن الدعاء يحدث في القدر ، وهل يغير الدعاء ما جاء في القضاء السابق ؟

يجيب ابن سينا عن ذلك انه لا يصح أن يكون الباري يتفعل عن الدعاء ، بل ان كان

(35) ابن سينا : حي بن يقظان ص 49 ، 50 .

(36) ابن سينا : تفسير المعرفة الأولى ص 29 .

(37) ابن سينا : المرجع السابق نفس الصفحة .

(38) ابن سينا : النجاة ص 302 .

الأمر المدعو له هو في معلومه ، كان الدعاء مستجاباً ، وإن لم يكن مستجاباً ، لكنه ربما كان في معلومه أن يكون سبب ذلك الأمر الدعاء . فابن سينا يرى إذن أن الدعاء لا يغير ما قد يكون في القضاء الإلهي ، من خير أو شر ، بل إنه ربما كان معلوماً سابقاً أن ما يصيب الإنسان من خير هو ما سوف يدعوه به من دعاء ، إذن فالسبب في الدعاء والدعاء نفسه موجود من قبل ومعلوم في القضاء الإلهي ، ولا يغير الدعاء الحادث عما هو سابق في علمه تعالى ولا يصح القول بأن ﴿ السماويات تتفعل من الأرضية ﴾⁽³⁹⁾ ، لأننا معلومات والله سبحانه هو العلة والسبب في وجودنا ، والمعلول لا يفعل في العلة البتة ، وإنما سبب الدعاء من هناك ، والله تعالى يبعثنا على الدعاء ، فالباري لا يصح أن يتفعل عن الدعاء بل إن كان الأمر المدعو له هو في معلومه كان الدعاء مستجاباً ، وإن لم يكن مستجاباً ، لكنه ربما كان في معلومه أن يكون سبب ذلك الأمر الدعاء⁽⁴⁰⁾ .

فإذا كان هذا رأي ابن سينا في القضاء والقدر ، وإن كله معلوم لله تعالى من قبل الوجود ، فما علاقة هذا القضاء بأفعال الإنسان وما يتضمنه من خيرات وشرور هل هي من فعله حقاً ، أم أن هذه الأفعال معلومة من قبل في القضاء وأن ما يقوم به الإنسان من أفعال تنسب إليه على المجاز ؟

(39) ابن سينا : التعليقات ص 47 .

(40) ابن سينا : المرجع السابق ص 150 .

الفصل الثاني

علاقة قضاء الله تعالى وقدره بما يفعله الإنسان من خير وشر

تمهيد

سبق أن ذكرنا ان كل ما في العالم بقضاء الله وقدره ، فالجزئيات الموجودة تجري على حسب أسباب معروفة ، وتابعة لما يوجد في العالم من نظام ، ومن هذه الجزئيات هي أفعال الإنسان التي منها ما هو خير وما هو شر ، بل أن الجسم المقدر للإنسان وهو سبب ما يحدث له من شرور هو بقضاء الله وقدره تعالى .

فإذا كانت أفعاله للشر هي بقضاء الله وقدره ، أي انها تجري على حسب النظام السابق المعلوم لله تعالى ، فأين حرية الإنسان في هذا النظام المحكم بأسبابه ومسبباته ؟ وكيف نفسر ما يصدر عنه من الخير والشر ، وهو معلوم من قبل عند الله ، وكيف فسر ابن سينا قدرة الإنسان بناء على ذلك العلم ؟ .

لقد كانت هذه المشكلة مثار نزاع بين المعتزلة والأشاعرة ، فأحدهما يقول بالحرية المطلقة للإنسان ، والآخر يقول أن حرية الإنسان محدودة فيما يتيحها الله تعالى له من فعله ، وإن الفعل لله في الأصل ، ويقال على الإنسان فاعل بالمجاز وليس على الحقيقة ، فما رأي ابن سينا في هذا وما علاقة هذا بالخير والشر عنده ؟

أولاً : موقف ابن سينا من آراء السابقين في أفعال الإنسان

لكي نوضح رأي ابن سينا في أفعال الإنسان هل هي باختياره وإرادته وحرية ، ليكون ما يصدر عنه من خير وشر راجعاً إليه ، أم انه مجبر عليه فتكون أفعاله بقدر الله

وقضائه ، لكي نصل إلى رأيه في ذلك لا بد أن نعرض أولاً لتحديده للقدرة والإرادة والاختيار بين الله تعالى والإنسان ، لنعرف حدود كل منهما ، وهل إرادة الله تعالى واختياره غير إرادة العبد ، واختياره ، أم أن إرادته تعالى تسيّر إرادة العبد ، فيكون ما يقوم به العبد من شئ أو خيرات لا تنسب إليه على الحقيقة ، وإنما على المجاز ، لأن الفاعل والمختار من له إرادة وقدرة حقيقية وهو الله تعالى .

يبدأ ابن سينا حديثه بتحديد معنى القدرة ، فيرى أن القدرة هي « أن يكون الفعل متعلقاً بمشيئة من غير أن يعتبر معها شيء آخر »⁽¹⁾ .

أما عن الفرق بين قدرته تعالى وقدرة الإنسان ، فهما مختلفان ، ذلك أن القدرة فيه عن علمه ، وعلمه هو العلم بنظام الخير ، على ذلك فالقدرة فيه تكون خيراً ، أما القدرة فينا لا تكون إلا عند المبدأ المحرك ، أي لا توجد إلا عندما نبدأ في تحريك الأعضاء للعمل ، فتكون فينا بالقوة ، أما عند الله تعالى فهي خالية عن القوة والامكان ، وبناء على هذا أيضاً فهي خالية عن الشر .

ولما كانت قدرتنا بالقوة كان من المحال أن يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يرجحه مرجح ، فإن القدرة لنا على الضدين فلو كان يصح القدرة فينا ويصح عنها الفعل ، لصح صدور فعلين معاً عن الإنسان في حالة واحدة .

ويخالف ابن سينا في رأيه عن القدرة الإلهية رأي المعتزلة ، لأن معنى القادر عندهم هو ما يجوز أن يصدر عنه الفعل⁽²⁾ ، أما ما يقصده ابن سينا من أن الله قادر بالفعل فذلك أن قدرته علمه ، فهو من حيث هو قادر عالم ، أي علمه سبب لصدور الفعل عنه ، وليست قدرته بسبب داع يدعو إليه فقدرته علمه⁽³⁾ .

والقدرة عند ابن سينا تتعلق بالمشيئة ، ولذا فهو ينقد السابقين عليه في أن المشهور عندهم أن القادر ، هو من إذا شاء فعل ، وإذا لم يشأ لم يفعل⁽⁴⁾ ، ومعناه عندهم أن يفعل بسبب داع يدعو إليه ، وأنه يفعل إذا كان هناك سبب مرجح لفعله وهذا القول فيما يرى ابن سينا لا يخلو من القول بالقوة ، فلا يكون الباري حيثنأ قادراً

(1) ابن سينا : التلخيص ص 19 .

(2) المرجع السابق ص 53 .

(3) المرجع السابق ص 53 .

(4) الخياط : الانتصار ص 43 .

بالفعل ، فهم يرون ان الله لا يريد شيئاً قط ، ولا يفعله ، وهو مع ذلك قادر على فعله مثل الظلم⁽⁵⁾ فאלله على الرغم من انه لا يفعل الظلم عند المعتزلة ، الا انه قادر عليه ، فهو يشاء دائماً ما هو خير وحق ، فذلك لا يمنع أنه لو لم يشأ لم يكن .

ويرى ابن سينا من قول المعتزلة « بأن الله إذا شاء فعل » ، انهم جعلوا من القدرة قضية شرطية تتمثل في قولهم « إذا شاء فعل ، وإذا لم يشأ لم يفعل » ويرى أن ليس بالضرورة أن تكون هذه القضية قضية صحيحة ، لأنها قضية شرطية ، والشرطية لا يتعلق بصحتها أن يكون جزأها صادقين . . . فإذا لم يكن يلزم من قولنا ان شاء فعل أنه يشاء ، حتى تصح هذه القضية ، ذلك ان مشيئة الأول تستحيل أن تكون بالامكان ، إذ ليس هناك دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر ، بل هناك وجوب فقط ، فهو يفعل إذا شاء ، وإذا فعل فقد شاء ، وإذا لم يفعل ، فإنه لم يشأ ليتم الفعل والقدرة⁽⁶⁾ ، اما المشيئة فينا بالامكان⁽⁷⁾ .

ويفسر ابن سينا معنى أن تكون المشيئة في الإنسان بالامكان ان « القدرة فينا تارة تكون في النفس ، وتارة في الأعضاء ، والقدرة في النفس هي على المشيئة وفي الأعضاء على التحريك »⁽⁸⁾ والقدرة والمشيئة تكونان بالقوة في الماديات ، والأول فعل ، وكذلك العقول الفعالة فهي مثل الأول في القدرة ، ذلك لأنها ليست تطلب خيراً مطلقاً ، بل خيراً حقيقياً⁽⁹⁾ .

وعند ابن سينا نجد أن القدرة الإنسانية تحتاج إلى قوة محركة لترجع أحد الطرفين على الآخر وهذا المرجح هو تقدير الله ، فلا بد في قدرتنا من وارد علينا من خارج ، ويكون ذلك الوارد هو المعين للفعل ، ويكون بالتقدير من الله تعالى ، فيكون ذلك التقدير يسوق ذلك المعنى ، والوارد علينا من خارج كالدواعي والإرادة من القسر وغيره ، ولا تخلو قدرتنا من امكان ، « فتكون أفعالنا كلها بتقدير ، وتكون أفعالنا كلها بالخير »⁽¹⁰⁾ .

(5) ابن سينا : الهداية ص 271 .

(6) ابن سينا : التلخيصات ص 20 .

(7) للمرجع السابق ص 20 .

(8) المرجع السابق ص 51 .

(9) المرجع السابق ص 51 .

(10) ابن سينا : المرجع السابق ص 20 .

ثانياً : علاقة الفعل الإنساني بالخير والشر

يرى ابن سينا أن أفعالنا إذا كانت على حسب ما هي مقدرة عند الله فهي أفعال تنجّه إلى الخير ، أما إذا خالفنا هذا التقدير، فهنا يدخل الشر ، فإذا التزم الإنسان في فعله الأسباب الصحيحة الموضوعة في نظام العالم ، والمراد بها صلاحه ، أدى هذا إلى خيرية الأفعال ، أما إذا خالفت نظامها صارت أفعاله شرواً .

فالشر الناتج من أفعال الإنسان ليس بقدره الله ، وإنما ناتج عن الإنسان غير المتابع لما في القضاء من نظام وخير ، وهنا يصح قول ابن سينا « ان الشرور تنسب إلى الأشخاص ، فالشر الجزئي والخير الجزئي الذي يوجد في ظاهر الأمر إنما يوصف بالإضافة إلى أشخاص معينة »⁽¹¹⁾ أو كما سبق أن ذكره أن الشر ينسب إلى الأشخاص والأزمان والطابع .

وترتبط الأفعال عند ابن سينا بالقدرة والإرادة ، والقادر هو الذي يصدر منه الفعل على وفق الإرادة ، وهو الذي ان شاء فعل ، وان لم يشأ لم يفعل ، ولا يلزم من هذا انه لا بد أن تكون مشيئة الله وإرادته مختلفة حتى يشاء تارة ، ولا يشاء أخرى ، لأن اختلاف الإرادات لاختلاف الأغراض - وقد سبق أن ذكرنا أن فعل الله ليس لغرض - ، فلذلك « مشيئته وإرادته متحدة .. فهو علم نظام الخير على الوجه الأبلغ والأكمل ، فلا تتغير إرادته ومشيئته »⁽¹²⁾ .

أما عند الإنسان فالقدرة « تحتاج إلى إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معاً القوة المحركة »⁽¹³⁾ ، فهذه الإرادة - عند الإنسان - كالقدرة ليست فينا ، بل خارجة عنا ، وإرادة علينا من خارج ، فذلك أن جميع ما يكون لنا من إرادة ومشيئة وفعل وإدراك عقلي وحركة ، تكون بالقوة لا بالفعل ، ويحتاج إلى سبب معين - وهو الله كما سبق أن ذكرنا في القدرة - يخرج أحد الطرفين إلى الفعل ، ويكون سوق ذلك المعين المخصص بالتقديرات ، فتكون جميع أفعالنا بقدر⁽¹⁴⁾ ذلك ان القوة المحركة سابقة للإرادة ، وهذه القوة المحركة من الله تعالى فيقول ابن سينا « لا تنهض فيك إرادة إلا وقد تمثل قبلها في وهمك صورة شخصت بسببها منك همة

(11) ابن سينا : إبطال أحكام النجوم ص 54 .

(12) ابن سينا : الرسالة العرشية ص 11 .

(13) ابن سينا : الشفاء ، الألهيات م 8 ف 7 ص 367 .

(14) ابن سينا : التعليقات ص 22 .

نوجهت بك إلى قبلة» (15)، فالإرادة في الإنسان لا تصلح إلا بما أعطاه الله من قوة .

كما يذهب ابن سينا إلى أنه لكي يتم لنا فعل عن إرادة ، لا بد من اتساق إرادتنا مع الأسباب الخارجة عنا والمحيط بنا ، وفي هذا يتشابه ابن سينا مع الأشاعرة ، ولذا ينقد رأي المعتزلة ، القائلين بأن من يقول بوجود إرادة الله مع إرادة الإنسان فإن هذا يؤدي إلى القول بأن إرادة الله تعالى قد حلت في قدرة الإنسان ، إلا أن ابن سينا يرى خطأ مذهبهم ، ويرى أن القول بأن إرادة الخالق حلت قدرته (16) هو وهم من المعتزلة .

ثم يفرق ابن سينا بين إرادة العبد وإرادة الباري ، في أن الإرادة تكون لنا بعد أن ننصو الشيء الملزم ، فننفعله عنه ، أي نلتذ به ، فتنبعث منا إرادة أو شهوة ، ثم تنبعث منا إرادة أخرى لتحصله فتكون الإرادة واردة علينا من خارج ، ويكون لها سبب ، أما إرادة الباري فلا تكون له سبب ، لأنه لا يتفعل عن شيء ولا يكون له غرض في شيء ، بل يكون السبب في إرادته ذاته ، ولا يكون فيه إمكان إرادة ولا إمكان مشيئة (17) .

فهناك إذن إرادتان يسلم بهما ابن سينا ، إرادة العبد ، التي تدخل في عداد الأسباب العامة وقد يصرفها صارف ، وفوق إرادة العبد إرادة الله التي صدر عنها الكون على أحسن نظام وكمال ، فكيف وفق ابن سينا إذن بين هاتين الإرادتين ؟

يسلك ابن سينا نفس الاتجاه الذي سبق أن سلكه الفارابي في هذا المجال ، وهو رد الأشياء إلى العناية الإلهية التي أوجدت الكون على أحسن نظام ، ورسمت لكل كائن طريقاً يسير فيه بمحض اختياره وإرادته ، في حدود السنن الكونية .

فالإنسان ما هو إلا واحد من هذه الكائنات ، يتحرك بقدرته ويتصرف بإرادته دون خروج على النظام العام ، وهذا النظام هو ما يسميه بالقضاء ، « فما يوجد هو إرادة الله تعالى ، وما ينسب للإنسان من إرادة إلا بالاسم » (18) .

(15) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 56 .

(16) ابن سينا : المرجع السابق ص 58 .

(17) ابن سينا : التعليقات ص 22 .

(18) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 58 ، وهذا الرأي من ابن سينا يتفق مع رأي الأشاعرة ، وهو في هذه الرسالة يتفق موقف مجادلة بين ثلاث شخصيات الأولى تمثل رأي المعتزلة ، وهي لإنسان يؤمن بالحرية الإنسانية ، ويقول بالاختيار ، فيرى أن الإنسان حر في أفعاله ، والدليل على ذلك ما يصرف بالوعد المرغوب والوعيد المرهوب ص 50 ، أما الشخصية الثانية فهي تمثل موقف الأشاعرة من أن الإنسان لا

وبناء على هذا يعتقد ابن سينا أن كل أفعالنا بتدبير الله ، ونحن مخيرون عليه ، لأن كل فعل لنا ، وكل إرادة ، وكل تدبير ، لما كان حادثاً كان سببه الحركة ، وتلك الحركة حركة إلى أن ينتهي إلى الحركة الأولى ، فإذن « كل أفعالنا وإرادتنا وتدبيرنا بقدر ونحن مخيرون عليه » (19) .

فالنفس مكروهة على دخول البدن ، مكروهة على فراقه ، فابن سينا يعتبر أن هبوط الروح من عالم الأرواح لم يكن برضاها ، ولكنها أجبرت على ذلك ، وانها بعد وصولها في الجسد فانها قد تكره فراقه ، فإذا شعرت انها مفارقة فجعت ، وفي ذلك يقول :

وصلت على كرهه إليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع (20)

كما أن النفس لم تخلق العوائق التي تصدها عن الترقى في معارج الكمال ، وأن التفاوت بين مقادير النفوس لا شك فيه ، فلا حيلة للنفس الإنسانية في تقديرها ، ولا حيلة لها في رزقها لانه مقسوم ومحدد لها .

ثالثاً : الإنسان مجبر على فعل الخير والشر .

الإنسان مجبر ليس له حرية أو إرادة ، والسبب في ذلك ما يرى ابن سينا أن « إرادتك موجبة ، وأفعالك نتائج وأقرب ما يساعد عليه من هواك انها ان لم تكن موجبة فهي كالموجبة ، ولولا أن الاجبار ينطبق على معنى من الحمل المستكروه لقضيت عليك بانك مجبر ، فان لم تكن مجبراً فكمجبر » (21) .

فيذهب ابن سينا إلى أن الإنسان ليس مختاراً بالفعل . ويدلل على ذلك أن « المختار في العرف هو ما يكون بالقوة ، ويحتاج إلى مرجح يخرج اختياره إلى الفعل ، فما داع يدعو إلى ذلك من ذاته أو من خارج ، فيكون الإنسان بناء على ذلك مختاراً في حكم مضطر » (22) .

« إرادة له ، وانه مجبر على أفعاله فإن لم تكن مجبراً فكمجبر ص 60 ، والشخصية الثالثة هي شخصية حي بن يقظان ، وهو فيها يبير عن آرائه الخاصة .

(19) ابن سينا : التلخيصات ص 131 .

(20) ابن سينا : الفصيلة المزدوجة ضمن كتاب منطق المشرقيين نشره المكتبة السلفية ص 4 ، ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء من طبقات الأطباء جـ 3 ص 15 .

(21) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 59 ، 60 .

(22) ابن سينا : التلخيصات ص 51 .

ويشرح ابن سينا هذا المعنى بقوله بأن « المختار منا لا يخلو في اختياره من داع يدعو إلى فعل ذلك ، فإن كان الداعي الذي هو الغاية موافقاً لا قوى القوى فينا قيل فلاناً مختار فيما يفعله »⁽²³⁾ وفي حالة أخرى لا يوافقنا منها ذلك الداعي فيكون صدور الفعل منا على سبيل الاكراه .

فالمختار بالحقيقة هو الذي لا يدعو داع إلى فعل ما يفعله والمختار بالحقيقة هو الله تعالى لأنه لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته وخيريته ، وهو لم يكن مختاراً بالقوة ثم صار مختاراً بالفعل ، بل لم يزل مختاراً بالفعل ومعناه أنه لم يختار غير ما فعله ، وإنما فعله لذاته وخيريته لذاته لا لداع آخر .

ويعتقد ابن سينا أن الأول لما كان هو الخير كان صدور الأشياء عنه صدور ما لو صدر عن غيره ، كان طلبه فيه الخير ، فلما لم يختلف فيه الغاية والفاعل كان صدور هذه الأشياء عنه ، لا لغاية خارجة عن ذاته ، كان بالحقيقة هو المختار⁽²⁴⁾ . وليس الأمر كذلك في الإنسان ، وعليه فالإنسان ليس مختاراً في فعل الخير أو الشر ، فالأفعال الاختيارية لا تصح إلا في الأول وحده .

أما الإنسان فلا يصح فيه الاختيار الحقيقي وسببه أن الإنسان عنده له قوتان قوة تطلب خلاف ما تجبر عليه ، وقوة تحاول ضد ذلك ، والأول ليس فيه ذها لأن صدور الأشياء عن ذاته هو بحسب خيريته ، وتلك الأشياء غير متافية لذاته فلا يكون هناك تنازع بين الإرادة والاختيار عند الأول .

وهنا يخالف ابن سينا المعتزلة في قولهم أن « الاختيار بالداعي يكون اضطراراً »⁽²⁵⁾ ، كما أنهم رأوا أنهم إذا أثبتوا له أحوالاً مثل الأفعال الإنسانية والقدرة والإرادة الإنسانية كان نقصاً له ، ولم يعلموا أن هذه الأحوال التي لنا هي نقصانات ، ولم يعرفوا أيضاً الكمال الحقيقي بل ذهبوا إلى أن الاختيار للمبدع دوناً عن الله تعالى فقالوا « إنها للكاسب دون المدبر »⁽²⁶⁾ ويرى ابن سينا خطأ مذهبهم هذا ، لأنهم يطلقون على الله صفة المجبر والمكره على فعل الخير وربما ما دفع بالمعتزلة إلى هذا القول ، ما يشاهدونه من صدور شرو عن الأفعال الإنسانية ، فإذا قيل أن هذه الأفعال

(23) ابن سينا : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(24) ابن سينا : المرجع السابق ص 52 .

(25) ابن سينا : المرجع السابق ص 53 .

(26) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 50 .

ليست للإنسان ، بل الله فاعلمها فمعنى ذلك ان ما يصدر عن هذه الأفعال من شروور فهو منسوب إلى الله تعالى لذا فهم يقصرون أفعال الإنسان على اختياره وحرته ، وعن هذا الرأي يذكر لهم ابن سينا رأي أحدهم فيقول « ورفيقي كما تعرفونه من تجافيه عن أفعالنا يبرز بينه وبين أعمالنا ، ويقصر ما يفعله ، ويؤثر عن اختيارنا ، لا يضرب عروقه في بقعة القضاء ولا يسقيها من شراب القدر »⁽²⁷⁾ .

اما عند ابن سينا ، فأفعال الإنسان من خير وشر فهي راجعة إلى التدبير والتقدير ، والنظام المقرر سابقاً للعالم ، لانه لا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختياره ، وتستند تلك الأسباب إلى التقدير ، والتقدير يستند إلى القضاء ، والقضاء ينبعث عن الأمر الإلهي ، والعلم الإلهي ، فكل شيء بقدر « فإن ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء ، استكشف عن اختياره ، هل هو حادث فيه ، بعد ما لم يكن ، أو غير حادث فيه فإن كان غير حادث فيه ، لزم أن يصحبه ذلك الاختيار ، ولزم القول بأن اختياره غير مقضي فيه من غيره ، وإن كان حادثاً ، فلكل حادث محدث ، فيكون اختياره عن سبب اقتضاء محدث أحدثه ، وأما أن يكون هو أو غيره ، فإن كان هو نفسه ، فلا يخلو اما أن يكون لإيجاده للاختيار بالاختيار وهذا تسلسل إلى غير نهاية ، أو يكون وجود الاختيار فيه ، لا باختياره ، فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره ، وينتهي إلى الأسباب الخارجة سه ، التي ليست باختياره ، فينتهي إلى الاختيار الأزلي ، الذي أوجب الكل على ما هو عليه فانه وإن انتهى إلى اختيار حادث عاد من الراس إلى الإرادة الأزلية »⁽²⁸⁾ .

فالإنسان ليس مجبراً فقط في أفعاله ، بل ان حركة نفسه فيما يعتقد ابن سينا هي أيضاً حركة اضطرارية ، وشبهها بالحركة الطبيعية ، بأنها مضطرة ، وحركاتها تسخيرية ، وإن الفرق بينها وبين الطبيعة أن « النفس تشعر بأغراضها والطبيعة لا تشعر بأغراضها »⁽²⁹⁾ . فالأفعال الإنسانية فيما يذهب ابن سينا هي أقرب إلى الأفعال الطبيعية التي ليس لها اختيار ، وإن كان ما يفرقها عن أفعال الإنسان ان الطبيعة جامدة لا تشعر بما يصدر عنها من أفعال والإنسان يشعر بأفعاله .

(27) ابن سينا : المرجع السابق ص 44 .

(28) ابن سينا : رسالة في القوى الإنسانية ص 45 ، 46 .

(29) ابن سينا : التلخيصات ص 53 .

وفي هذا يردد ابن سينا قول الله تعالى ﴿ خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي و خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي وكل ميسر لما خلق له ﴾⁽³⁰⁾ ، أو كما يذكر في عبارة أخرى يقول فيها : ﴿ اعملوا فكل ميسر لما خلق له ﴾ ويستشهد بهذه العبارة في العديد من كتبه ليبين بها أن الإنسان مسير ، وليس مخيراً فالاختيار الحقيقي لله تعالى ، ذلك ان اختياره تعالى للخير . « فالأفعال الاختيارية في الحقيقة لا تصح إلا في الأول وحده »⁽³¹⁾ .

فالخير منتشر في الوجود وهو عام ، وكذلك الفيض الإلهي عام من غير تجل ولا تخصيص ، فإذا عجز الناس بعد ذلك عن تلقي الخير الفائض أو تفاوتوا في تلقيه فذلك راجع - فيما يرى ابن سينا - إلى نقص فيهم وقصور في قابليتهم .

وابن سينا بهذا القول قد أصاب هدفين : فهو دافع عن العدالة الإلهية في انها لا تدفع الإنسان إلى فعل الشر ثم تحاسبه عليه ، وفي ذات الوقت أثبت للإنسان الحرية في اختيار أفعاله ، وحمله مسئوليتها ، بل انه رفع من معنويات الإنسان ، وبعث في نفسه الأمل لانه إذا كان نظام العالم على هذا النحو ، فلماذا اليأس ، لا جرم في أن عالمنا ناقص ، ولكن الإنسان بالعلم والإرادة قادر على التخلص من هذا النقص ليكون أكثر استعداداً لتقبل الفيض الإلهي وتمثل هذا الخير وهو ما سنعرضه في فصل السعادة .

فالقضاء الإلهي كله خير وللإنسان فيه حدود يجب أن يلتزم بها في قدره فإذا كان فعله في حدود القدر المسموح له كان فعله على الخير ، اما إذا اتمد عن هذا القدر كان فعله شر واستحق العقاب على هذا الشر .

فهل يقال حينئذ ان العقاب شر ، وان الثواب خير ، أم ان كلاهما خير ؟ هذا ما سنعرفه عند عرض رأيه في الثواب والعقاب .

(30) ابن سينا : الشفاء م 9 ف 6 ص 442 ، رسالة القضاء والقدر ص 68 ، وأيضاً النجاة ص 290 ، وفي هذا القول يتشابه ابن سينا مع اخوان الصفا في قولهم « ان ليس أحد من المخلوقين بقادر على شيء من الأشياء ، ولا عمل من الأعمال إلا ما قدره الله تعالى ، وقوله ويسره له أنظر رسائل اخوان الصفا جـ 4 ص 35 وكذلك يتشابه مع قولهم (كل ميسر لما خلق له) ص 36 .

(31) ابن سينا : التعليقات ص 53 .

الفصل الثالث

الثواب والعقاب وعلاقته بالخير والشر

تمهيد

بعد أن يوضح ابن سينا أن الإنسان يتصرف في حدود الأسباب التي هي موجودة مسبقاً عند الله تعالى ، فهو يتصرف بما يوجبه القضاء ، وهو علم الله السابق ، فليس للإنسان حرية في الخروج عن هذا النظام السابق ، فهو مجبر في صورة مختار ، فكل شيء مقدر للإنسان ، فإذا كان الإنسان في فعله لا يخرج عن قدره ، وأفعاله صادرة على سبيل الوجوب ، فلم يعاقب ؟ وهل يعاقب على أفعال هو مجبر عليها ؟ وأليس العقاب هو شر بالنسبة للإنسان ؟ وكيف يصدر العقاب الذي هو شر عن الله الذي هو خير ؟ هذا ما سنتبينه عند عرض رأي ابن سينا في الثواب والعقاب ، وكذلك عرض موقفه من السابقين عليه في هذا الموضوع .

أولاً : رأي ابن سينا في الثواب والعقاب وعلاقته بالخير والشر

1 - تعريف الثواب والعقاب :

يبدأ ابن سينا الحديث عن موضوع الثواب والعقاب بأن يقدم تعريفاً لهما ، فيرى أن « الثواب هو البقاء في العناية الإلهية⁽¹⁾ وهو حصول استكمال النفس لكمالها الذي تشوقه ، والعقاب تعريض النفس الخير المستكملة لأن تستكمل ، ويلحقها في

(1) ابن سينا : رسالة في اثبات النبوة ص 84 ، وأيضاً محمد كاظم : ابن سينا ص 154 .

ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها ، « والحال في ذلك شبيهه بالحال في المريض إذا عولج بما يكرهه ليعقبه ذلك صحة »⁽²⁾ .

ويرى ابن سينا أن المقصود بالعقاب والثواب هو الإنسان فقط ذلك أن البهائم مهيأة عن الخطاب ، مسلمة من الحساب والعقاب والثواب ، وأما « الإنسان فمخاطب ، مثاب معاقب لامثال الأوامر والنواهي الشرعية والعقلية »⁽³⁾ .

2 - العقاب حتمي لتخليص النفس من شرورها :

يرى ابن سينا أن العقاب هو أمر حتمي ، لأنه - حسب تعريف العقاب - هو تعريض للنفس الناقصة لأن تستكمل فهو ضروري وحتمي للنفس الناقصة ويمثله بأنه « كالمرض للبدن على نهمة ، فهو لازم من لوازم ما ساقته إليه الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ، ولا من وقوع ما يتبعها »⁽⁴⁾ فالعقاب هو نتيجة لما قامت به النفس من شرور ، وهو يخلصها مما لحقها من شرور لتصح وتصبح نفساً نقية صافية .

فالعقاب لازم من لوازم فعل الإنسان ، مثال ذلك أن الإنسان لما احتاج إلى تناول الغذاء ، ويبقى عند كل هزيمة لطخة من الفضلات يجتمع في بدن الإنسان لطخات هي فضلات من هضم كثيرة ردية حتى إذا أثرت الحرارة الغربية فيها اشتعلت وحدثت الحمى ، فكذلك العقاب فإن الإنسان إذا فعل أفعالاً ردية ، تنتش في النفس بحسب كل فعل ملكة ردية ، ويجتمع على مرور الأيام ملكات متعددة ، تبقى ما دامت متعلقة بالبدن ، وإذا فارقت البدن تأذت بها تأذياً عظيماً ، فالعقاب هو لازم للأفعال المذمومة ، وارد على النفس منها لا من الخارج فهي نار الله الموقدة التي تتطلع على الأثمة .

3 - كيف صدرت العقوبة التي هي شر من الله الذي هو خير ؟

يرى ابن سينا أن ما صدر عن الله تعالى في البداية هو الخير ، لأنه قد جعل للنفس كمالاً معيناً مخصصاً لها ، حين كانت لا تزال في العلم الإلهي ، وعند وجودها في هذا العلم كلفها بما هي مستعدة له ، ولكن هذا الكمال لا تستطيع

(2) ابن سينا : التعليقات ص 114 ، وأيضاً أتمام الجندي : دراسات في الفلسفة ص 133 .

(3) ابن سينا : رسالة في ماهية الصلاة ص 2 .

(4) ابن سينا : الإشارات 7 ف 27 ص 742 وأيضاً دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 187 .

الحصول عليه إلا عندما يكون لديها استعدادات تحصل من أفعالها ، لكن النفوس لا تستطيع أن تحصل على هذا الكمال بسهولة ، لأن فيها نزاعاً بين القوى العقلية التي هي خيرها وكمالها ، وبين قوى الشر المتمثلة في القوى الغضبية والشهوية ، لذا وجب على الإنسان أن يقاومها للحصول على كماله الذي هي خيره ، ولذا يساعده الله تعالى بالتخويف من العقاب ، فالعقاب ليس إذن شراً بل هو خير ، فصدوره عن الله هو صدور للخير وليس صدوراً للشر .

فالتخويف من العقاب هو خير ولازم ، « فوجب أن يكون التخويف موجوداً في الأسباب التي تثبت فتنع في الأكثر »⁽⁵⁾ . لذا كان التخويف والعقاب الصادران عن الله هو من فعله للخير .

ويرى ابن سينا أن الخير سابق على الشر في العقاب ، وأن التخويف سابق في التقدير على العقاب ، أي أنه تعالى أئذّر الإنسان أولاً بالعقاب⁽⁶⁾ فإذا فعل الشر بعد ذلك لزمه العقاب فالتخويف متقدم في التقدير على العقاب ، ولا محذور منه أصلاً⁽⁷⁾ .

كما أن من إفاضة الخير من الله تعالى عند ابن سينا ، أنه أرسل الأنبياء والرسل لأن التكليف احتاج إلى شارع وحافظ ، فلذا وجب على النفس أن تلتزم بصدور الخير الذي جاء به الرسل محددين له مكلفين الإنسان به ، فالتكليف على الرغم من أنه يجب أن يكون عقلياً سابقاً على الرسل ، إلا أنه من الرحمة الإلهية أن أرسل الرسل لإرشاد الإنسان إلى الخير .

ويعتقد ابن سينا أن العقاب هو خير ، لأنه شيء عادل للنفس ، وهو نتيجة لفعلها وعدم التزامها بالحدود المصرح لها به ، والذي حمله لها الرسل والمشرعون ، والعقاب يكون على شيء باق بعد الموت ، وهو لا محالة معترف بذنوب وأفعال يستحق عليها العقاب ، وهو مع ذلك معترف بحاكم عادل يعاقب على

(5) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 27 ص 743 ، وأيضاً قطب الدين الرازي : شرح الإشارات المعروف بالمحاكمات ص 453 .

(6) الرازي : المرجع السابق ص 454 ، ولعل القول بأن التقدير سابق على العقاب مأخوذ من الآية القرآنية « أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان » الأحزاب : آية ٧٢ وهذا يعني أن الله عرض أمر الأمانة والتكليف على الأرض والجبال ، مع ما ينتج من هذا التكليف من عقاب فرفضوها ورضى بها الإنسان ، فكان التخويف سابقاً على العقاب .

(7) الرازي : المرجع السابق ص 454 .

السيئات لا على الحسنات⁽⁸⁾ ، ولذا « وجب على الإنسان أن يحترز من الذنب ويجتنبه »⁽⁹⁾ فكان العقاب دافعاً للإنسان على اجتناب الشر ، وهو « لازم عما ارتكبه من الأفعال المنهية عنها ولذا عاقبه الله تعالى على عصيانه »⁽¹⁰⁾ .

ويعتقد ابن سينا انه من الخير أيضاً أن يصدق الله تعالى في عقابه ، فكان واجباً عليه إذا وعد بالثواب وتوعد بالعقاب أن يصدق في قوله ، لأن التصديق تأكيد للتخويف ، فالإبقاء بذلك التخويف ، بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو حسن وخير ، فإذا كان التخويف من الأفعال الخيرة لله تعالى ، فكذلك التصديق به « فإذا عرض من أسباب القدر ، أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار ، فركب الخطأ وأتى بالجريمة وجب التصديق لأجل الغرض العام »⁽¹¹⁾ ، وهذا ما يؤدي بنا إلى الخطوة التالية وهي أن العقوبة والتصديق بها من لوازم خير العالم وصلاحه نظامه .

4 - العقاب خير لأنه يؤدي إلى خير العالم ونظامه :

وقد يمترض البعض على ابن سينا بأن هذه العقوبة ليست خيراً بل هي شر وعذاب للمعاقب ، يجب ابن سينا عن ذلك بأنه ربما يكون هذا شراً بالنسبة إلى الشخص المعذب ، ولكنه خير بالنسبة إلى الكثيرين من نوعه ، وهذا الشخص المعذب هو جزء أقل والمهم هو المجموع الأكبر ، لذا يرى انه لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي ، كما لا يلتفت الجزء لأجل الكل فيقطع عضو يؤلم لأجل البدن بأكليته يسلم⁽¹²⁾ وهنا يكرر ابن سينا الفكرة التي سبق أن ذكرها في العناية بأن المقصود هو العناية بالكل وليس الوقوف بالعناية عند حد الجزئي فقط ، فالعقوبة وإن كانت شراً بالقياس إلى الشخص المعذب لكنها سبب لكمالات باقي النفوس ، ولا يلتفت إلى ذلك الجزئي ، لأن ترك خير كثير من أجل شر يسير هو شر كثير ، فهو من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل ، وعامة الناس تنفق على خيرية قطع العضو الفاسد لأجل سلامة البدن كله فكذلك تعذيب فرد ، فإنما هو عرض من أجل ذلك الفصد الخير .

(8) ابن سينا : رسالة عدم الخوف من الموت ص 53 ، 54 .

(9) ابن سينا : المرجع السابق ص 54 .

(10) : قطب الدين والرازي : شرح الاشارات ص 452 .

(11) ابن سينا : الاشارات ن 7 ف 27 ص 743 .

(12) ابن سينا : المرجع السابق ص 744 .

ويضرب ابن سينا مثلاً آخر يثبت به خيرية العقوبة التي تؤدي إلى حفظ النظام وصالح العالم فيقول أن « الشيء الواحد الجزئي الذي تتوافى إليه الأسباب ، وإن كان مستنكراً في العقل كسرقة السارق ، وزنا الزاني ، لو لم يكن نظام العالم محفوظاً ، فإن الأسباب المؤدية إليه هي الأسباب في حفظ نظام العالم ، وهو كالضروري التابع لها ، والعقوبة التي تلحق الزاني الظالم إنما تقع عليهما لحفظ نظام الكل ، فانه إن لم يتوقع المكافأة ، أو لم يخف المكافأة على ظلمه وفعله الشر والقيح ، لم يقلع عن فعله ولم ينزجر ، فلم يبق نظام الكل محفوظاً »⁽¹³⁾ .

كما يذكر ابن سينا رأياً لأفلاطون في أن وجود العقوبة تؤدي إلى تقليل ما يصدر من ضرر عن الإنسان ، لانه لو لم يكن عقاب لفعل كل إنسان ما يحلوه من ضرر ، ولكن وجود العقاب يؤدي إلى التقليل من حدوث الشرور فلو أن « مائة جزء من الفساد كان يمكن وقوعها لولا النهي ، وإذا دخل النهي وقع خمسون جزءاً من الفساد ، ولو لم يكن نهى وقع مائة جزء »⁽¹⁴⁾ ، كما ذهب أفلاطون إلى أن في عقاب الله للأشرار نفعاً لهم⁽¹⁵⁾ فصدور العقوبات التي يظن العامة انها شر للمعاقب أو هي شر عن الله تعالى ، في الحقيقة خير للإنسان أولاً لانها تردعه وتدفعه إلى عمل الخير كما أنها تؤدي إلى صلاح العالم ونظامه .

ثانياً : فقد ابن سينا لرأي المعتزلة في أن الشر أكثر من الخير في الثواب والعقاب

1 - رأي المعتزلة في الثواب والعقاب :

يرى الأشعري أن المعتزلة في مسألة الثواب والعقاب اختلفوا على مائتين الأولى « قول ابراهيم النظام وهو لا يكون الثواب إلا في الآخرة ، وإن ما يفعله الله سبحانه بالمؤمنين في الدنيا من المحبة ، والولاية ليس بثواب ، لانه إنما يفعله بهم ليزدادوا إيماناً بالشكر عليه »⁽¹⁶⁾ وكذلك يذهب الخياط والشهرستاني في ذكر رأي « النظام » عن الثواب والعقاب انه « لا يوصف الباري تعالى على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ، ولا على أن ينقص منه شيئاً ، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل

(13) ابن سينا : التعليقات ص 47 .

(14) ابن سينا : رسالة في سر القدر ص 3 .

(15) أفلاطون : محاوراة الجمهورية - ترجمة فؤاد زكريا ص 70

(16) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص 266 .

الجنة ، ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة ، وليس ذلك مقدوراً له »⁽¹⁷⁾ .

وقال سائر المعتزلة « ان الثواب يكون في الدنيا ، وأن ما يفعله الله سبحانه من
الولاية والرضى على المؤمنين فهو ثواب ، فالثواب هو الجزاء على الأعمال
الحسنة »⁽¹⁸⁾ هذا هو قول المعتزلة جملة كما يذكر عنهم ، اما إذا أخذنا رأي القاضي
عبد الجبار باعتباره مثلاً لغالبية رأيهم ، فماذا يكون رأيه ؟

يذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الثواب « مما لاحظ فيه لغير المكلف
والمكلف مختص باستحقاقه »⁽¹⁹⁾ فالثواب يقع على المكلف وهو الإنسان العاقل ،
أما الجماد أو غير العاقل فلا تكليف عليه ، ولا يحق له ثواب ، وهذا يتفق مع رأي
ابن سينا أن العقاب للإنسان فقط - كما سبق أن ذكرنا .

ثم يطرح القاضي عبد الجبار تساؤلاً حول لما يحق الثواب على الله تعالى إذا
أطاعه الإنسان ؟ يجيب بقوله « لانه قد ألزمه الأمور الشاقة ، فلولاً انه يستحق بها
الثواب لتجيب منه أن يوجبها على ما فيها من المشقة ، فإن قيل لم يستحق العقاب إذا
عصى فيما كلف ؟ قيل له : « لانه لو انه استحق العقاب بترك الواجب ، لم يحسن
منه تعالى إيجابه ، كما لا يحسن منه إيجاب النوافل الأخرى في تركها »⁽²⁰⁾ .

2 - نقد ابن سينا للمعتزلة :

أ - ويختلف ابن سينا مع المعتزلة في نوعية العقاب ، فهو يرفض العقاب
الجسماني ، ويقول بالعقاب النفسي فقط ، أما هم فيقولون بالعقاب الجسماني ولذا
ينقد ابن سينا رأيهم بقوله « لا يجوز أن يكون الثواب والعقاب على ما يظنه المتكلمون
من أجزاء الزاني مثلاً بوضع الانكال والاغلال ، واحراقه بالنار مرة بعد أخرى ،
وارسال الحيات ، والعقارب عليه ، فإن ذلك فعل من يريد التشفي من عدوه بضرر أو
ألم يلحقه بتعديده عليه ، وذلك محال في صفة الله تعالى ، أو قصد من يريد أن يرتدع
عن الممثل به عن مثل فعله ، أو ينزجر عن معاودة مثله ، ولا يتوهم أن بعد القيامة
يكون تكليف أمر ونهي على أحد حتى ينزجر ويرتدع لأجل مشاهدة من الثواب

(17) الخياط : الانتصار ص 26 ، وأيضاً الشهرستاني : الملل ج 1 ص 78 .

(18) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص 266 .

(19) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ص 85 .

(20) القاضي عبد الجبار : المختصر - تحقيق د . محمد عمارة ص 229 .

والعقاب على ما توهموه»⁽²¹⁾ ويشبه قولهم بمثال لرجل «حشر زمرة ، وجمع خطبا ، وقال كل من أكل حصاة من هذه الحصى ، قيد شبر ، أنبت طوداً من نضار ، وهضبة من ياقوت ، وزبرجد ، ومن خالف جدعته وسملته ثم صلبته»⁽²²⁾ . ولذا يرفض ابن سينا القول بالعقاب على طريقة المعتزلة فيقول «أبعد من أن يكون في واجباته الوعيد بالجدع والسمل والصلب»⁽²³⁾ .

ويعتقد ابن سينا أن العقاب على ما تمثلوه إذا كان يوجد مشابهاً له في القرآن ، فإن ما يذكر فيه من آيات تدل على عقاب جسماني هو ما يفهمه العامة على الظاهر ، فكان السبب في القول به تقريبه لافهام العامة ، حتى إذا كان هذا مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهية ، أي ليس بشر ، أما الخير فهو القول بالعقاب النفسي فقط فإذا «سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضاً يكون حسناً»⁽²⁴⁾ .

ب - يختلف رأي ابن سينا عن رأي المعتزلة في عدد المعاقبين والمثابين ، ذلك أنهم قالوا «بإثابة الأقلين جداً وهم السمحاء بالطاعة ، ومعاقبة للأكثرين جداً»⁽²⁵⁾ .

ولكن ابن سينا من مبدأ إفاضة الخير لا يريد تمشية ما صرح به المعتزلة ، بل يريد تمشية ما نطقت به الكتب الإلهية في هذا الباب ، ويرى أنه ليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين ، بل يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا لحكم .

فإذا قيل أن سبب عقاب الأكثرية هو أن الإنسان تتنازعه قواه مثل القوة الشهوية والقوة الغضبية ، وهذا ينتج شرواً كثيرة تؤدي إلى عقاب الأكثرية ويذكر ابن سينا رأيهم في ذلك قائلاً أنه ربما تتأدى أحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد ، وفي الحق ، أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة ، أو غضب ضار في أمر المعاد ، وتكون القوى المذكورة لا تغنى غنائها أو تكون بحيث

(21) ابن سينا : رسالة في سر القدر ص 4 وأيضاً زهدى جابر الله : النزعة الإنسانية ضمن الكتاب الذهبي ص 268 .

(22) ابن سينا : رسالة في القضاء والقدر ص 61 .

(23) ابن سينا : المرجع السابق ص 63 .

(24) ابن سينا : الأشارات ، ن 7 ف 27 ص 743 .

(25) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 63 .

يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ ، وغلبة هيجان ، وذلك في أشخاص اس من أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من أوقات السلامة»⁽²⁶⁾ . فإذا كان اعتماد المعتزلة في قولهم السابق هو أن الشر هو الصفة الغالبة على الإنسان ، فإن ابن سينا يرى العكس ، لأنه حتى لو كان القول باتباع الشهوة بالنسبة للقوة الشهوانية وبحسب القوة الغضبية طاعة الغضب ، إلا أن هذا في حد ذاته ليس شراً ، لأنه كمال لهذه القوى ، التي تحدث عنها فهو من هذه الناحية خير ، « فالقوة البدنية لا تفارق القوة العقلية »⁽²⁷⁾ ، فوجود الشر عنده مرتبط بالخير .

أما تدليله على عكس ونحط رأي المعتزلة أن الناجين هم الأقل ، فيذكر ابن سينا انه كما في أحوال البدن ثلاث هيئات ، حال البالغ في الجمال والصحة ، وحال من ليس ببالغ فيها ، وحال القبح والسقم ، والأول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قطعاً وافرأ ، أو معتدلاً أو يسلمان ، كذلك حال النفس في هيئتها ، حال البالغ في فضيلة العقل والخلق ، وله الدرجة القصوى في السعادة الأخروية ، وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات ، إلا أن جهله ليس على الجهة التي تؤدي إلى الهلاك في الآخرة ذلك أن الجهل لا يؤدي إلى العذاب والأذى فتكون الغلبة في النهاية للناجين لأن « كل واحد من الطرفين نادر ، والوسط غالب ، وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لأهل النجاة غلبة وافرة »⁽²⁸⁾ .

ويشرح قطب الدين الرازي قول ابن سينا في أن ما يوجب العقاب هو الجهل المركب فإن هذه الصفة نادرة إذ ليس كل خلق رديء موجباً للعذاب ، بل ما يتمكن في النفس ، كما أن العذاب ليس سرمدياً ، بل هو « عذاب محدود إذا قوبل بالسعادة الأبدية الحاصلة بعده يغلب بعده السعادة »⁽²⁹⁾ .

ولذا فإنه بناء على هذا الرأي ينقد ما ذهب إليه الآخرون من أن المعذبين على الجهل يهلكون الهلاك السرمدي ، فيرى أنه ليس بمنطبق على المتن ، لأنه لم يثبت الهلاك السرمدي بل العذاب المحدود .

وكذلك ينقد ابن سينا رأي المعتزلة في أن الناجين فقط هم السامحاء وهم

(26) ابن سينا : الاشارات ، ن 7 ف 23 ص 733 ، 735 .

(27) ابن سينا : حي بن يقظان - الهامش ص 44 .

(28) ابن سينا : الاشارات ، ن 7 ف 23 ص 739 .

(29) قطب الدين الرازي : شرح الاشارات المسمى بالمحاكمات ص 451 .

الانتقاء من الأثام ، لأن هذا القول لا يتفق مع مذهبه في التفاضل ، لذا فهو يعارضه ويرى إنما يهلك الهلاك السرمدي من مثل ضربا من الجهل ، وإنما يعرض للعذاب المحدود ضربا من الرذيلة وجد منه ، وذلك في أقل أشخاص الناس « ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ، مصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد واستوسع رحمة الله »⁽³⁰⁾ أو كمال يقال ان « رحمة الله واسعة وليست وقفاً على عدد »⁽³¹⁾ .

ومن هنا يتضح ان ابن سينا أيضاً يطبق مذهبه في التفاضل فيقول أن الخير هو أكثر من الشر في الآخرة ، ذلك ان المثابين أكثر من المعاقبين ، بل ان رحمة الله تفيض على الأكثرية ، وليست وقفاً على عدد .

جـ - ثم ينقلهم ابن سينا في قولهم ، انه تعالى يجب عليه إثابة المطيع ، وعقاب العاصي ، وليس له حرية في الاختيار ، بل هناك وجوب عليه سبحانه في العقاب والثواب ، ويذكر شارح الإشارات رأيهم بقوله « يجب عليه الإثابة على الطاعات ، إذ الاخلال به قبيح وظلم ، أما العقاب فحسن أيضاً لارتكابهم المعاصي »⁽³²⁾ .

إلا أن قول المعتزلة بوجوب العقاب قول خاطيء فيما يذهب إليه ابن سينا ذلك انه لا يصح على الله تعالى ، لأن ما نقوم من طاعة لا تقاس بما نأخذ من ثواب ، « فإن كنت تضرب لله الأمثال ، فهل موقع طاعتنا في هذه الدنيا عندما نجازي به عنها في الآخرة ، إلا دون موقع نقل حصاه عن الجبلين ، بل دون دونه أو هل موضعها عند اعتداد الله الغني عنها إلا دون موضعها من اعتداد الرجل ، ودون دونه ، أفتعرض الله الآن لما عرضت له ذلك المعند في صنعه الموبخ على أحواله ، العابت في أفعاله المسفة في أعماله ، لا تضرب لله الأمثال ، ولا تجعله غرض الأوهام ومحط الظن ومعتقد القياس »⁽³³⁾ .

د - وينفذ ابن سينا المعتزلة في نقطة أخيرة وهي أن ما يورد من حديث الظلم والعدل من أفعال يقال انها من الظلم ، وأفعال مقابلة لها ، ووجوب ترك هذه والأخذ

(30) ابن سينا : الإشارات ن 7 ف 25 ص 741 .

(31) قطب الدين الرازي : شرح الإشارات ص 451 .

(32) قطب الدين الرازي : المرجع السابق ص 403 .

(33) ابن سينا : رسالة القضاء والقدر ص 63 .

بتلك على أن ذلك من المقدمات الأولية ، فغير واجب وجوباً كلياً⁽³⁴⁾ فيذهب في نقده لهم انه لا يجب على الله شيء سواء قيل انه عدل أو ظلم أو أنه لا يجب عليه فعل الخير وترك الشر ، فذلك ليس من المقدمات الأولية بل هي آراء محدودة في أن يقال عن الله .

ويرى ابن سينا أن السبب في انتشار هذه المقدمات عن المعتزلة ، أنها مشتملة على مصالح الجمهور ، فيرى أن كثيراً من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ، ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين ، وإذا حققت الحقائق ، فبالتفت إلى الواجبات دون أمثالها⁽³⁵⁾ ، فهذه المقدمات قد يكون فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الأشخاص الإنسانية فقط ، ولذا فإن بناء أي بيان لأحكام أفعال واجب الوجود عليها غير صحيح ، وذلك بسبب اختلاف أمرنا وحكمنا عن حكم الله تعالى فالقياس هنا مختلف « فلو كان أمر الله تعالى كأمرك ، لما خلق أبا الأشبال أعصم الأنياب » .

فلما كان حكم الله على الأشياء يختلف عن حكم الإنسان ، كان من المحال أن يقال انه يجب عليه هذا ، أو ذاك ، لانه سبحانه له حكمة يعجز عن معرفتها الإنسان أو الإحاطة بها كلها .

فإذا كان الله ذاته وصفاته وفعله خير ، فإن الأصل فيه فيضان الخير على الأكثرية ، فكان الخير منه يعم أكثر الناس ، في الدنيا والآخرة ، ومن الممكن أن يعفو سبحانه عن المعاصيين في الآخرة ، فلا وجوب عليه في ذلك .

هذا فيما يتعلق بالخير والشر الذي قد يصيب الإنسان في الآخرة ، فما هو رأيه إذن عن الخير والشر الخاصين به في الدنيا ، وما هو الطريق الواجب عليه ابتاعه حتى لا يقع في دائرة المعاصيين ؟

(34) ابن سينا : الاشارات 7 ف 27 ص 744 ، 745 .

(35) ابن سينا : المرجع السابق ص 746 .

الفصل الرابع

السعادة وعلاقتها بخير الإنسان

تمهيد

سبق أن انتهى ابن سينا في مسألة الثواب والعقاب إلى أن المعاقبين في الآخرة أقل من عدد المثابين ، أي أن الخير في الآخرة سيكون أعم من الشر ، بل يذهب كذلك إلى أن العقاب ليس بشر بل هو لأجل خير الإنسان ، لأنه يؤدي إلى صلاح الأغلبية ، والتزامهم طريق الصلاح والخير .

فإذا كان هذا ما يذكره ابن سينا عن خير وشر الإنسان في العالم الآخر ، فما هو الخير والشر المتعلق بالإنسان في الحياة الدنيا ؟ وما هو الواجب عليه تحقيقه حتى يكون من المثابين ؟ أي من الذين ينالون الخير في النهاية .

نجد ابن سينا يبحث عما يهدف إليه الإنسان من خير ، ويعتقد انه يحقق له سعادته وخيره الخاص ، فقد كانت بعض المذاهب السابقة ترى أن الخير هو في اللذة ، لأنها تحقق للإنسان سعادته ، فهل سيتفق ابن سينا معهم في هذا الرأي ؟ وإذا كانت هي اللذة ، فأي نوع من اللذات هو الذي يحقق السعادة ؟ والمقصود باللذة هنا ليست هي التي تؤدي إلى السعادة الدنيوية فقط ، بل السعادة الأخروية أيضاً عندما ينال الخير والثواب ، ويبعد عن الشر والعقاب .

أولاً : السعادة هي الخير الأعلى

يرى ابن سينا ، أن الخير الخاص بالإنسان هو بلوغ السعادة ، والسعادة

الحقيقية هي المطلوبة لذاتها ، والمستأثرة بعينها ، ومن الظاهر أن ما يستأثر لذاته ، وسائر الأشياء يستأثر لأجله ، أفضل في حقيقة ذاته مما يستأثر لغيره ، أي ليس لذاته ، إذن فالسعادة هي أفضل سعي الحي لتحقيقه⁽¹⁾ ، وهذا القول من ابن سينا يوافق رأي أرسطو في جعله الخير الأعلى هو السعادة⁽²⁾ ، أو في قول آخر ، يرى أرسطو أن الخير هو الغاية نفسها التي تنبغي⁽³⁾ .

فكل إنسان عند ابن سينا يبحث عن الخير الذي هو السعادة ، ولكن ما هو الشيء الذي نبحث عنه ، ونرغب فيه ؟

يذهب ابن سينا إلى أن كل الأحياء ترغب في اللذة ، ولذا فهو عند حديثه عن الخير الخاص بالإنسان الذي هو السعادة ، نجده يتناول موضوع اللذة ويتحدث عن أهميتها ، وأنواعها ودرجات أهميتها ، والعوائق التي تمنع من الحصول عليها ، ولذا فستتناول موضوع السعادة وعلاقته باللذة لنرى أي لذة تحقق السعادة للإنسان ؟

ثانياً : العلاقة بين السعادة واللذة

1 - أنواع اللذات :

يقسم ابن سينا أنواع اللذات إلى قسمين ، القسم الأول : اللذات الحسية ومنها لذات حسية ظاهرة ، ولذات أخرى باطنة ، والقسم الثاني : هو اللذة العقلية .

وما يقصده ابن سينا من اللذات الحسية ، هي اللذات التي تتعلق بالحواس الظاهرة ، مثل لذة المأكّل ، والجماع وغيرها ، وأما الباطنة فتتعلق بالوهم والخيال ، كالرجاء والشوق ، والتصورات الشهوية والغضبية وغيرها .

ويرى ابن سينا خطأ العامة حين يعتقدون ، أن اللذات الحسية مثل المأكولات ، والمشروبات والمنكوحات ، هي أقوى اللذات ، وما عداها فلذته ضعيفة أن لم تكن معدومة ، فيخطيء وجهة نظرهم ، قائلاً « أنه قد سبق إلى الأوامم العامة أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية ، وإن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية »⁽⁴⁾ فالسعادة قد يظن بها أنها الفوز باللذات الحسية ، والرياسات

(1) رسالة السعادة ص 222 .

(2) أرسطو : علم الأخلاق ص 175 ج 1 .

(3) أرسطو : المرجع السابق ص 189 .

(4) ابن سينا : الأشارات ، ق 4 ن 8 ف 1 ص 749 ، قطب الدين الرازي : شرح الأشارات ص 454 . وأيضاً عبد الحلیم محمود : التصوف عند ابن سينا ص 25 .

الذنبوية ، وبين لمن تحقق الأمور ان اللذات العاجلة ليس شيء منها بسعادة⁽⁵⁾ .

ويعقب على ذلك ان اللذات الحسية هي خيالات غير حقيقية ، وان كل لذة حسية لا تخلو عن نقائص جمّة ، فيها ان كل واحدة لن تصفو لمتعاطيها عن شوب المكروه ، أو يأمن مترجيها عن وشك النقص ، أو أنها لن تخلو عن تعقب الملل في ذاتها أو في الخصائص المستفادة منها .

ويضرب ابن سينا بعض الأمثلة الدالة على خطأ هذا الاعتقاد ، فيرى انه قد يعرض للاعب الشطرنج أقوى الملاذ الحسية ، كطعام ، أو نكاح ، فيرفضه لما يظنه من لذة الغلبة الوهمية ، أو تعرض هذه اللذات الحسية لآخر يكون طالباً لعفة أو رياسة ، فيتركها إيثاراً للحشمة ، فتكون مراعاة الحشمة وهذه لذة باطنة ، أقوى من الطعام أو النكاح وهي لذة حسية ، أو مثال أناس كرام يرفضون الأنعام التي حصلوا عليها بالمنافسة ويتركونها لغيرهم ، وكذلك أصحاب النفوس العالية الذين يستصغرون الموت ، والجوع في سبيل المحافظة على كرامتهم وحياتهم أو يستصغرون الموت وهم يهجمون على أعدائهم ، وان توقعوا هلاكهم في سبيل ما يحمدون عليه بعد موتهم .

ويستدل ابن سينا من هذه الأمثلة السابقة بأن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الحسية ، فإذا كانت هكذا عند الإنسان ، فهي أيضاً كذلك عند الحيوان ويضرب مثلاً على ذلك ، بكلاب الصيد تحافظ على الفريسة على الرغم مما قد تشعر به من الجوع ، أو أنثى الحيوان التي تخاطر بنفسها في سبيل المحافظة على وليدها ، فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم درجة من اللذات الحسية الظاهرة فما ظنك بالعقلية⁽⁶⁾ ، فاللذة العقلية ، أقوى من اللذة الحسية سواء كانت باطنة أو ظاهرة لذا وجب أن لا نقيم وزناً لمن يرون أن السعادة لا تتحقق إلا في الأكل والشرب والنكاح ، ويجب أن نبصرهم مبينين لهم ان حال الملائكة حيث لا مأكول ولا مشروب ، ألد وأبهج وأنعم من حال الأنعام⁽⁷⁾ وعلى ذلك فاللذات درجات أدناها اللذة الحسية ، ومن هنا جاء تعريف ابن سينا لماهية اللذة والألم .

(5) رسالة السعادة ص 3 .

(6) ابن سينا : الاشارات ، ق 4 ، 8 ، ف 1 ص 751 ، وأيضاً عبد الحلیم محمود التصوف هـ : ابن سينا ص 26 .

(7) ابن سينا : الاشارات ص 752 .

2 - اللذة هي الخير ، والألم هو الشر :

يرى ابن سينا أن اللذة الأقوى هي ما كان ادراكها أقوى ، وبناء على هذا يقدم تعريفه للذة « أن اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والألم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر »⁽⁸⁾ .

إلا أن الرازي يعترض على هذا التعريف عند ابن سينا بأن اللذة هي خير وكمال ، وأن الألم هو شر ، لأنه بحسب تفسير ابن سينا للخير والشر القائل بأن الخير هو الموجود ، وأن الشر هو المعدوم - وهو ما سبق أن عرضنا له - فتكون اللذة بناء على هذا التعريف هي انها ادراك الموجود ، وأن الألم ادراك المعدوم ، وهذا باطل ، وسبب بطلانه ان القول بأن الألم ادراك المعدوم إلا ان المعدوم لا يحس ولا يدرك ، وإذا قيل ان الخير هو اللذة وما يكون إليها ، والشر هو الألم وما يكون وسيلة إليه ، فمعنى التفسيرين بناء على ذلك « ان اللذة هي ادراك اللذة ، والألم ادراك الألم ، وهذا أيضاً واضح فساد »⁽⁹⁾ ، فيرفض الرازي مطابقة ابن سينا بين معنى الخير باللذة ، والألم بالشر .

وما يقصده ابن سينا بالخير والشر الناتجين عن اللذة والألم ، ليسا هما الخير والشر المطلق ، وإنما هما خير وشر بالإضافة إلى القوى الإنسانية المختلفة ، فلذا تختلف اللذة والألم ، أو الخير والشر ، بحسب القياس⁽¹⁰⁾ ، أي بحسب القوى النفسانية الخاصة بها ، لذة القوة الغضبية تختلف عن لذة القوة الشهوية وهكذا ، وهو ما سنوضحه عند الحديث عن السعادة وأصولها عند ابن سينا ، حيث يعرض من خلال الأصل الأول ان لكل قوة نفسانية لذة وخير ، ألم وشر يخصها .

3 - السعادة تقوم على أربعة أصول⁽¹¹⁾ :

الأصل الأول : ان لكل قوة نفسانية لذة وخير يخصها ، وأذى وشر يخصها ، وأذى كل واحد منها ما يضاده ، وتتشرك كلها في أن الشعور بموافقتها وملامتها هو

(8) ابن سينا : المربع السابق ص 753 ، 754 ، النجاة ص 245 ، عيون الحكمة ص 59 ، وايضاً عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ص 62 .

(9) قطب الدين الرازي : شرح الاشارات ص 145 ، 146 .

(10) ابن سينا : الاشارات ص 756 .

(11) نجد ابن سينا يذكر أربعة أصول في رسالته في النفس ، وكتابه الهداية ، والشفاء ، لكن الشهرستاني في الملل ج 2 ص 1141 يذكرها ثلاثة أصول . ولذا فإننا سنأخذ برأي ابن سينا من خلال كتبه وهو القول بأربعة أصول .

الخبر واللذة الخاصة بها ، وموافقة كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل .

الأصل الثاني : أن هذه القوى لها مراتب مختلفة .

الأصل الثالث : قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن ولذيد ، ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر بالتذاته ما لم يحصل ، وما لم يشعر به ، ويشتاق إليه .

الأصل الرابع : أن الكمال ، والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الداركة ، وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه ، وتؤثر ضده ، حتى إذا زال المانع رجعت إلى غريزتها .

فإذا ما تقررت هذه الأصول الأربعة ، وصلت النفس الناطقة إلى كمالها الذي هو سعادتها وخيرها ، ولتفصيل هذه الأصول نقول :

الأصل الأول : يرى ابن سينا أن لكل قوة نفسانية لذة وضرب يخصها ، مثال ذلك أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأذى إليها كيفية محسوسة ملائمة للحواس الخمسة ، مثل لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ دائرة الأمور الواقعة ، وموافقة كل واحد منها بالذات ، والحقيقة حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل⁽¹²⁾ .

الأصل الثاني : وفيه يذهب ابن سينا إلى أن هذه القوى النفسانية وإن اشتركت في هذه المعاني ، فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة ، فالذي كماله أفضل وأتم والذي كماله أكثر ، والذي كماله أديم ، والذي كماله أوصل إليه ، وأحصل له ، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل ، والذي هو في نفسه أشد ادراكاً فاللذة التي له هي أبلغ وأوفر⁽¹³⁾ . وبناء على هذا الأصل تكون اللذة العقلية أشرف من اللذة الحسية ، بل أن اللذات العقلية على مراتب ، وسيوضح هذا عند المقارنة بين الإدراك العقلي والإدراك الحسي .

(12) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ، م 9 ، ف 7 ص 423 ، 424 ، رسالة في النفس ص 149 ، الهداية ص 100 . وأيضاً النجاة ص 291 ، وفي هذا يتفق ابن سينا مع أرسطو الذي يرى لكل فعل من الأعمال الإنسانية قوة تحده ، ولكل قوة من القوى الإنسانية لذة تخصها ، وأيضاً جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ص 129 .

(13) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 9 ف 7 ص 424 ، رسالة في النفس ص 148 ، وأيضاً النجاة ص 292 .

الأصل الثالث : يعتقد ابن سينا أنه لا بد في معرفة اللذة أن يتم ذلك عن تجربة حتى نشعر بها ، ويتم الفعل ويحدث الكمال ، فانه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ ، ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذة منه ما لم يحصل ويشعر به ، ويضرب مثالا على ذلك بالعنين ، فإنه يتحقق ان للجماع لذة ، ولكنه لا يشتهي ، ولا يحس نحوه بلذة ، ولا يتخيله ، وكذلك الأكمة عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان⁽¹⁴⁾ .

ويرى ابن سينا أن لذة العاقل لا يجب أن تقف عند مستوى اللذة الحسية فقط قائلاً : « يجب أن لا يتوهم العاقل كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه »⁽¹⁵⁾ .

بل أن في المعرفة العقلية المتعلقة بمعرفة المبادئ العليا ، ومعرفة الله تعالى بما له من سلطان وجمال وبهاء وشرف وفضيلة تفوق هذه اللذات الحسية ، بل هي معرفة أجل من أن تسمى لذة ، فتكون معرفته أجل وأفضل لذة للعاقل ، وهذه اللذات موجودة على الرغم من عدم مشاهدتنا له تعالى فإن المعرفة هنا تكون بالقياس ، ونحن هنا أشبه بالأصم الذي لم يسمع قط ، ولا يمنع ذلك عدم تخيل اللذة اللحنية ، وهو متيقن لطبيعتها⁽¹⁶⁾ .

الأصل الرابع : يقرر ابن سينا في الأصل أن الكمال الملائم ، قد يتيسر للقوة الدراكة ولا يتم الاحساس باللذة ، ويرجع هذا إلى أمرين : اما أن يكون مانع وشاغل للنفس ففكره وتؤثر ضده ، أو تكون القوة الدراكة ممنوعة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ، ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق ، ورجعت إلى غريزتها تأذت به .

ومثال المانع الأول ، مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو ، وشهوتهم للطعم الرديء الكريهة⁽¹⁷⁾ ولكن عند الرجوع إلى الحالة الطبيعية يعود إليه احساسه بالحلو وقد يكون ما يمنع النفس ليس كراهية ، ولكن عدم استلذاذ به كالخائف الذي يجد الغلبة أو اللذة ، فلا يشعر بها ولا يستلذها .

ومثال المانع الثاني ، وهو ما تكون القوة الدراكة ممنوعة بضد ما هو كمالها ، مثال الممرور فقد لا يحس بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه ، ويستتقي أعضائه ،

(14) ابن سينا : الشفاء الإلهيات ص 424 .

(15) المرجع السابق ص 424 .

(16) ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات م 9 ف 7 ص 425 .

(17) ابن سينا : المرجع السابق ص 425 .

وكذلك الحيوان غير مشته الغذاء وهو أوفق له ، ويكون كارهاله ، فإذا زال العائق عاد إلى طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه⁽¹⁸⁾ .

ثم يتحدث ابن سينا عن اللذات الخاصة بالعقل والعقليات ، فيرى ان الذي هو عند العقل خير ، فتارة وباعتبارات فالحق ، وتارة وباعتبارات فالجميل ، ومن العقليات نيل الشكر ، ووفور الملح والحمد والكرامة ، وبالجمله ، فإن همم ذوي العقول في ذلك مختلفة⁽¹⁹⁾ .

والقول السابق لابن سينا في تقسيم اللذة الخاصة بالعقل له قسمين : القسم الأول وهو من الوجهة النظرية لذة معرفة الحق ، والآخر وهو من الوجهة العملية لذة معرفة الجميل .

وكذلك يرى ابن سينا أن الكائنات تتفاوت في أمر اللذة الناتجة عن العقليات ، ذلك ان كلا يميل بفطرته إلى تحقيق الكمال الملائم له بحسب استعداده الطبيعي « فكل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي ينحوه بأستعداده الأول »⁽²⁰⁾ .

وعلى ذلك تكون كل لذة عند ابن سينا تتعلق بأمرين :

1 - حصول كمال خيري للإنسان .

2 - ادراك الإنسان له من حيث هو كمال خيري .

ويعترض الرازي على هذا الرأي السابق لابن سينا ، لانه - أي ابن سينا - لم يفرق بين الخير والكمال فهما عنده بمعنى واحد ، على الرغم من أنهما متغايران في مفهومهما ، ويذكر قطب الدين هذا القول عن فخر الدين الرازي حين يقول : « ان الامام (الرازي) اعترض بأن كلام الشيخ ههنا ، بأن الكمال والخير شيء واحد ، فذكر أحدهما يغني عن الآخر ، فذكر الشارح أنه خير باعتبار أنه مؤثر ، وكمال باعتبار البراءة عن القوة ، متغايران مفهوماً »⁽²¹⁾ .

ثم يضع بان سينا شروطاً للشخص الذي يشعر باللذة بأنه يجب أن يكون سليماً وفارغاً ، أي محتاجاً إليها ، مثال غير السليم فهو عليل المعدة عندما يعاف الطعام اللذيذ ، وغير الفارغ هو ممتلئ المعدة عندما يعاف الطعام اللذيذ ، وكل واحد

(18) ابن سينا : المرجع السابق ص 425 .

(19) ابن سينا : الاشارات ، ق 3 ، 4 ، 8 ف 3 ص 756 .

(20) ابن سينا : الاشارات ، ق 4 ، 8 ف 3 ص 757 .

(21) قطب الدين الرازي : شرح الاشارات ص 457 .

منهما إذا زال مانعه لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه⁽²²⁾ .

وإذا كان ابن سينا حدد شروط الاحساس باللذة ، فهو أيضاً يضع شروطاً للاحساس بالألم ، فيرى هناك أسباباً تمنع من الاحساس بالألم ، فقد يكون إما لسقوط القوة المدركة ، كالمريض في حالة الاحتضار ، فإنه لا يحس بالألام القاسية ، وأما لعائق كأن يكون مخدراً ، فإذا انبعثت القوة أو زال العائق عظم الألم⁽²³⁾ ، مثال ذلك «الألم العظيم مثل حرق النار ، وتبريد الزمهرير بأن لا يحس البدن آفة فلا يتأذى بها حتى تزول الآفة فيحس حينئذ بالألم العظيم»⁽²⁴⁾ .

ويرد ابن سينا على من يذهب إلى أنه قد توجد اللذات ولا نحس بها في بعض الأوقات ، مثال ذلك الصحة والسلامة ، فهما على الرغم من ملاصقتهما للنفس ، وعلى الرغم مما لهما من أهمية ، فقد لا نهتم بالصحة والسلامة بمقدار ما نلتذ بالمذاق الشهوي ، وجواب ابن سينا على هذا الاعتراض ، على فرض تسليمه به ، أن شرط اللذة ليس حصول الشيء اللذيذ فقط ، وإنما هو حصوله والشعور به معاً .

فاللذة في نظره - كما سبق أن عرفناها - هي إدراك كمال يحصل لمدرَك ما ، وهذا الكمال خير لذلك المدرَك ، وربما يكون لاستمرار المحسوسات وتكرارها هو الذي يصرفنا عن الشعور بلذاتها ، إذ تصبح عادية ، إلا أن المريض الذي طال به المرض يجد عند الرجوع إلى الحالة الطبيعية لذة عظيمة⁽²⁵⁾ ، وإذا قيل أن بعض المرضى يكرهون الطعام الحلو ، فليس هذا طعناً في تعريف اللذة ، لأن هذا الحلولا يشعر به المريض من حيث هو حلو ، وهو من أجل ذلك ليس خيراً له في حالته المرضية .

وعلى ذلك يكون التعريف الكامل للذة فيما يرى ابن سينا هو «أن اللذة هي إدراك كذا من حيث كذا» ، ولا شاغل ولا مضاد للمدرَك ، فإنه إن لم يكن سالماً وفارغاً ، أمكن أن لا يشعر بالشرط⁽²⁶⁾ أي باللذة .

(22) ابن سينا : الاشارات ، ق3 ، 4 ، ن6 ف6 ، ص760 .

(23) ابن سينا : المرجع السابق ص761 ، ميون الحكمة ص59 ، النجاة ص393 ، وأيضاً عبد الحلیم محمود : التصوف عند ابن سينا ص31 .

(24) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، م9 ف7 ص425 ، رسالة في النفس ص148 ، 149 ، النجاة ص293 ، الهداية ص301 ، 302 ، وأيضاً جميل صليبا الدراسات الفلسفية ص147 .

(25) ابن سينا : الاشارات ن6 ف4 ص758 .

(26) ابن سينا : المرجع السابق ن6 ف6 ص760 .

أي انه لا يكفي في أن تكون اللذة موجودة حتى يشعر بها الإنسان ، بل لا بد أن تكون موجودة ، وأن تكون هناك شروطاً معينة - وهي ما سبق أن ذكرناها - حتى يشعر بها الإنسان الملتذ .

فإذا تقررت هذه الأصول الأربعة ، وصلنا إلى الهدف المنشود من ورائها وهو معرفة الخير الخاص بالنفس الناطقة وكمالها .

ثالثاً : خير وكمال النفس الناطقة وطريق الوصول إليه

يطابق ابن سينا بين كمال النفس الناطقة والسعادة فهي تطلق عليه ، ولذا فيعرف السعادة بأنها هي « الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس ، ووقف النظر على جلال الحق الأول ومطالعة عقلية والاطلاع على الكل من قبله ، ليكون صورة للكل متصورة في النفس يلحظها وهو يشاهد ذات الأحد الحق من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية » (27) .

ثم يستفيد من الأصول الأربعة السابقة في تحديد خير وكمال النفس الناطقة ، فيتحدث عن الادراكات الحاصلة من كمال الجوهر العقلي الخاص به ، ويحدد هذا الكمال الخاص بالنفس ، في أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً بصورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفاضل في الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما في الأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى يستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فيقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الخير المطلق (28) .

فالإنسان قادر بعقله أن يميز بين الفضيلة والرذيلة ، فيميل إلى الخير ويتجنب الشر ، وإذا فعل ذلك أدرك من السعادة ما لا يدركه الجاهل ، والكمال العقلي هو أكمل الكمالات ، وهو الكمال الفعلي الخالص ، فاللذة الحقة هي الكمال العقلي ، فيقول ابن سينا « فياللذة السعيد المستكمل بالملكوآت الأعلى مشاهداً للحق وما ينتزل عنه » (29) ، فيكون التأمل العقلي هو ما يحقق سعادة وكمال النفس الناطقة ، وابن

(27) ابن سينا : الهداية ص 60 .

(28) ابن سينا : رسالة النفس ص 149 ، النجاة ص 193 ، الشفاء م 9 ف 7 ص 426 ، رسالة المهد ص 149 ، الاشارات ن 8 ف 9 ص 763 ، وأيضاً الشهرستاني الملل ج 2 ص 1142 ، 1143 .

(29) ابن سينا الهداية ص 302 .

سينا هنا يتشابه مع بعض الفلاسفة اليونان من أن الحكمة العقلية هي أسمى أنواع
اللذة للإنسان .

ثم يعتقد ابن سينا مقارنة بين الادراك العقلي الخالص ، والادراك الحسي ،
فيرى أنه لا نسبة بينهما ، فهما مختلفان كيفاً وكماً ، أما من ناحية كيف فإن
« الادراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب ، والحسي شوب كله » ، وأما من
ناحية الكم فإن « عدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى ، والحسية محصورة في قلة .
وان كثرت فبالأشد والأضعف »⁽³⁰⁾ فلا نسبة بين أهمية الادراك العقلي إلى الادراك
الحسي ، ويمثل النسبة بين اللذة العقلية إلى الشهوانية كنسبة « جليلة الحق الأول وما
يتلوه إلى نيل كيفية الحلاوة ، وكذلك نسبة الادراكين »⁽³¹⁾ .

والكمال للادراك العقلي هو أتم وأفضل ، وأشد وصولاً وإدراكاً من أي كمال
لقوة معشوقة أخرى ، أما من ناحية الدوام ، فكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير
الفاسد ، وإما شدة الوصول ، فكيف يكون حال ما وصوله بملاقة السطوح بالوصول
إلى معرفة الله تعالى اما انه أشد إدراكاً ، فيرى ابن سينا أن هذا أمر واضح وتعرفه
النفس بسهولة ، ذلك ان مدركات النفس النطقية أكثر عدداً وأشد تجريداً له عن
الزوائد الغير داخلة في معناه إلا بالعرض ، بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك
الادراك ، أو كيف تقاس هذه اللذة العقلية باللذة الحسية البهيمية ، فمن البين انه لا
نسبة لأحدهما في الشرف إلى الآخر .

ويلحق قطب الدين الرازي على أفضلية الادراك العقلي عند ابن سينا عن
الادراك الحسي في الكم والكيف عن طريق وجهين ، الأول : ان الادراك العقلي
وأصل إلى كنه الشيء حتى يميز بين الماهية وأجزائها وأعراضها ، ثم يميز بين الجنس
والفصل ، وجنس الجنس ، وجنس الفصل ، باللغة ما بلغت ، وتميز بين الخارج
واللازم والمفارق ، وبين اللازم بوسط وبغير وسط ، وأما الادراك الحسي فلا يصل إلا
إلى الظاهر المحسوس ، فيكون الادراك العقلي أقوى ، والوجه الثاني وهو ان
الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية ، وإذا كان الادراك العقلي
أقوى من الادراك الحسي ، وكانت مدركات العقل أشرف من مدركات الحس ثبت ان

(30) ابن سينا : الاشارات ٨ ف 9 ص 766 ، وأيضاً عبد الحلیم محمود : التصوف عند ابن سينا ص 33 .

(31) ابن سينا : الاشارات ٨ ف 9 ص 767 .

اللذة العقلية أكمل من اللذة الحسية⁽³²⁾ .

وهكذا تكون سعادة النفس قائمة على تأمل الكمال ، وعلى ادراك المبادئ العقلية الكلية ، والعقول المفارقة وهكذا يكون الكمال العقلي أشد وأقوى كمال وخير للنفس الناطقة .

فإذا كان هذا هو الطريق لسعادة النفس الناطقة فلماذا لا يتطلع الإنسان إلى هذا الكمال ، أو ما الذي يمنع النفس من أن تصل إلى كمالها ؟

يرى ابن سينا أن السبب في ذلك لا يرجع إلى المعقولات ، وإنما إلى طبيعة الإنسان وذلك بسبب انغماسه في الملذات ، فيقول : « اعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن »⁽³³⁾ ، ذلك ان النفس الخمسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق من الأمور البهية⁽³⁴⁾ وفي هذا يبدو تأثر ابن سينا بالأفلوطينية من حيث ان اشتغال النفس بالجانب الأدنى يصدها عن الجانب الأعلى⁽³⁵⁾ .

فما هو هذا الطريق إذن لبلوغ الإنسان هذا الكمال ليحقق خيره الخاص ؟ يحدد ابن سينا طريق الوصول إلى سعادة النفس واصلاحها بأنه يتم عن طريق تجريد النفس بشيء من النيات الخالصة الإلهية التي تزكو بها نفس بقوتها العملية ، أو تحقيق مسألة حكمية تقر بها عين نفسه التي بها يبصر وهي قوتها النظرية فإنه مهما سعى لأحدهما لم يتأت له وصوله إلا بعد قطع الهمة عن جميع العلائق الدنيوية والدواعي الشهوانية⁽³⁶⁾ وكذلك بعد الاستكمال من العمليات ومجانبة خسائس العمليات لثلاث تعود عادة ملكة تنوق إليها النفس فيتعلز الصبر عنها ، لأن من تتعود نفسه على عادة سيئة يكون من الصعب عليه الخلاص منها ولذا وجب أن يقاومها ، ولن يحصل ذلك إلا بعد مخالفة النفس الحيوانية في أفعالها العملية وادراكاتها العملية⁽³⁷⁾ ، فمن غلب

(32) الرازي : شرح الاشارات ص 456 .

(33) ابن سينا : الاشارات 111 ، ص 769 ، 770 ، الشفاء ص 426 ، وايضاً حي بن يقظان هامش ص 44 .

(34) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ص 427 .

(35) ابن سينا : شرح الأنولوجيا ص 41 .

(36) ابن سينا : رسالة السعادة ص 3 ، 4 ، حيون الحكمة ص 60 ، وايضاً حي بن يقظان ص 50 .

(37) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية ص 129 ، وايضاً محمد كاظم : ابن سينا ص 154 ، 155 .

عليه الطابع الحيواني فهو عاشق للبدن محب لنظامه لذا كان هذا الإنسان من عداد الحيوانات ، بل من زمرة البهائم غافلاً عن الخالق جاهلاً عن الحق⁽³⁸⁾ ، ومعلوم ان من خالطته هذه النقائص ليس مطلوباً لذاته ، وما ليس مطلوباً لذاته فليس بالسعادة الحقيقية⁽³⁹⁾ .

ومن هذا نستطيع ان نستخلص رأي ابن سينا في أن طريق السعادة الحقيقية يكون بتحقيق طريقين : الأول طريق نظري ، والثاني طريق عملي .

1 - الطريق النظري :

يتمثل هذا الطريق النظري في أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ، ويعرف الملل الغائبة للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تنتهى ، وتقرر عندها هيئة الكل ونسبة أجزاء بعضها إلى بعض ، والنظام الأخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في تربيته ، ويتصور العناية وكيفية ، ويتحقق من الذات المقدمة للكل ، أي وجود يخصها وأية وحدة تخصها ، وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثير وتغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتب نسبة الموجودات إليها ، ثم كلما ازداد استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً⁽⁴⁰⁾ .

كذلك من غلبت قواه الروحانية على قوته الناطقة ، وتجردت نفسه من أشغال الدنيا ، وعلائق العالم الأدنى ، فهذا الأمر الحقيقي والتعبد الروحاني والصلاة المحضه واجبة عليه أشد وجوب وأقوى الزام ، لانه استعد بطهارة نفسه لفيض ربه ، فلو أقبل بعشقه واجتهد في تعبده ، لسارعت إليه الخيرات العلوية والسعادة الأخروية ، حتى إذا انفصل عن الجسم فارق الدنيا وشاهد ربه وجاور حضرته⁽⁴¹⁾ .

فهذا الثواب أو الخير الأخروي متناسب مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض ، وفي هذا يبدو تأثر ابن سينا بالأفلوطينية التي تذهب إلى أن الإنسان يحتاج إلى رياضة حتى يصير كالفريزة ، فتكون السعادة الأخروية جزاء هذا السعي⁽⁴²⁾ ، هذا عن الجانب النظري .

(38) ابن سينا : رسالة في مائة الصلاة ص 12 .

(39) ابن سينا : رسالة السعادة ص 4 .

(40) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م 9 ف 7 ص 429 ، الشهرستاني : الملل ص 1145 ، 1146 ، وايضاً البارون كراوفو : ابن سينا ص 275 .

(41) ابن سينا : رسالة في مائة الصلاة ص 13 ، وايضاً رسالة في معرفة النفس الناطقة ص 16 ، 17 .

(42) ابن سينا : شرح الأئولوجيا ص 43 .

2 - الطريق العملي :

يرى ابن سينا ان السعادة لا تتم فقط بالطريق النظري ، بل لا بد من مشاركة الطريق العملي له ، بان يتم اصلاح الجزء العملي من النفس وتهذيب الاخلاق⁽⁴³⁾ . ويكون هذا الاصلاح عن طريق التنزه عن طرفي الافراط والتفريط في الاخلاق والتوسط بينهما⁽⁴⁴⁾ ، ذلك ان أكثر الفضائل هي الوسط بين الرذائل ، والفضيلة تكون وسطاً بين الرذيلتين اللتين هما الافراط والتفريط⁽⁴⁵⁾ . وما يقصده ابن سينا بملكة التوسط هو التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبعية النفس الناطقة على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها لجهة البدن ، فالمتوسط يسلب عنه الطرفين .

ويضرب ابن سينا أمثلة على فضيلة التوسط مثل العفة ، فهي وسط بين الشره ، وما أشبه من ضمور الشهوة ، والسخاء ، وسط بين البخل والتبذير ، والعدالة وسط بين الظلم والانطلام ، والقناعة وسط بين الحرص والاستهانة والشجاعة بين الجبن والتهور⁽⁴⁶⁾ . وفي هذا يبدو تأثر ابن سينا بأرسطو القائل بأن الفضيلة نوع من الوسط بين طرفين أحدهما افراط والآخر تفريط⁽⁴⁷⁾ .

هذا هو الطريق إلى السعادة في الدنيا فإذا التزمت به النفس وصلت إلى درجة السعادة في الآخرة ، اما إذا لم تلتزم به وقعت في درجة الشقاء .

إلا أن السعادة الحققة لا تكون للنفس في الدنيا لأن تعلقها بالبدن يمنعها عن الوصول إلى درجة السعادة القصوى ، كما ان تعلقها بالبدن يجعلها لا تنفصل عنه وتبقى دائماً في حالة الشوق لنيل الكمال دون الوصول التام إليه ، فعلى ذلك تكون السعادة أو الخير الحقيقي لا يتحققان إلا بعد الموت .

رابعاً : السعادة الحقيقية هي بعد الموت :

إذا كان ابن سينا يرى ان تعلق الإنسان ببدنه يفقده السعادة الحققة وان الاغراق في اللذات الحسية هو ما يعوقه عن بلوغ خيره وكماله ، فعلى ذلك تكون السعادة

(43) ابن سينا : التجلة ص 296 ، وإيضاً الشفاء ص 429 .

(44) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة ص 17 ، وإيضاً الهداية ص 305 .

(45) ابن سينا : رسالة المهد ص 93 .

(46) ابن سينا : رسالة في الأخلاق ص 99 .

(47) عبد الرحمن بدوي : أرسطو ص 260 .

والخير الحقيقي للإنسان عند مفارقتها لهذا العائق بعد الموت ، ويمثله بالخدر الذي منعت المادة الملبسة الحس عن الشعور به ، فلم يتأذ ، ثم عرض ان زال العائق أو زال الخدر فشعر بالبلاء العظيم ، أو مثله مثل عضو تمكن منه الألم ، ولكنه لا يشعر به لعائق ، فإذا فارقت النفس البدن شعرت بهذه الهياكل الرديئة وتألمت وشقيت بها ، وألمها هذ الروحاني فوق ألم النار الجسمانية⁽⁴⁸⁾ .

فالنفس عنده لا تصل إلى كمالها الحقيقي إلا بعد الموت لأن اشتغالها بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المريضة الاستلذاذ بالحلو⁽⁴⁹⁾ وفي هذا القول يبدو تأثر ابن سينا بالأفلوطينية في قولها ان البدن يشغل النفس عن عشيقها وخيرها الحقيقي فيقول « جعل السعي تكلف النفس الأعراض عن عشيقها الأول الذي هو البدن منبهاً للعشيق الحقيقي⁽⁵⁰⁾ ، فكلاهما يتفق على أن الله تعالى مصدر الخير ، وان أسس أنواع السعادة تقوم على معرفة هذا الخير ، وأن الأول سعيد بنفسه لكماله ، وتكمله في درجات السعادة العقول المفارقة لأنها قريبة منه ، وكلما اقتربت اشتد شوقها وعشيقها وابتهاجها ، وكلما ابتعدت عنه تضاعف ذلك فيها شيئاً أثر شيء فينشأ عنه ان التعقل بذاته أصل السعادة .

ولكن المادة في عالم الامكان أبعدت النفوس الإنسانية عن التعقل والسعادة ، وعلى ذلك تكون النفوس المتعلقة بالبدن التي تنصرف عن التعقل في شقاء .

وبناء على التزام النفس طريق السعادة من الناحية النظرية والعملية ، يقسم ابن سينا النفوس الإنسانية إلى ثلاثة أقسام ، اما نفوس كاملة في العلم والعمل ، أو نفوس ناقصة فيهما ، أو نفوس كاملة في أحدهما ناقصة عن الآخر ، فتكون النفس الإنسانية بحسب هذه القسمة ثلاث أنواع ، ويضرب على ذلك مثلاً من القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ وَكُتِبَ لَهُمْ أَنْ يَرَوْا فِيهَا مُنْقَضَةٌ ﴾ ، والسابقون السابقون أولئك المقربون⁽⁵¹⁾ .

ويحدد ابن سينا بناء على هذه الآية النفوس الكاملة والنفوس المتوسطة النفوس التي تقع في درجة الشقاء العقلي وهي التي لم تحقق التعقل الذي هو أصل السعادة

(48) ابن سينا : الاشارات ص 770 .

(49) ابن سينا : النجاة ص 294 .

(50) ابن سينا : شرح الأفلوچيا ص 45 .

(51) سورة الواقعة : الآيات 7 : 11 .

والخير سواء بالطريق النظري أو العملي .

ويحدد أقسام الأشقياء بانهم هم الذين لم يستطيعوا تحصيل كمالات النفس ، وذلك لعدم استعدادهم ، فإذا كان عدم بلوغ النفس لمراتب كمالها بسبب نقصان في العقل ، فإنه لا يرجى الكمال لها بعد الموت ، ذلك أن نقصانها غير مجبور ، ولكنها لا تتعذب .

أما إذا لم تصل النفس إلى كمالها بسبب عارض غريب فإن النقصان يزول بعد الموت ، ولكن لا بد من عقوبة تظهر النفس وتزكيها ، فالشقاء برذيلة النقصان تحس به النفوس المشتاقة إلى الكمال فقط ، وشوقهم إلى الكمال ناتج عن اكتساب نظري ، وذلك عندما تبين لهم أن من شأن النفوس ادراك الكمال وتحقيقه ، ومن هنا كان الشوق إليه والتألم من فقدانه ، أما النفوس الساذجة فإنها لا تتألم من النقصان .

فهذه المرتبة السفلى من النفوس تبقى في الشقاء بعد الموت ، لأن أوائل الملكة العلمية التي كانت يمكن أن تكتسب بالبدن قد فأت زمنها .

ويقسم ابن سينا هذه المرتبة على قسمين : أما مقصرون عن السعي إلى كسب الكمال الأسنى وهم السذج ، وأما معاندون جاحلون متعصبون لأراء فاسدة مضادة للأراء الحقيقية ، ويعتبر هؤلاء في نظره أسوأ حالاً ، لأنهم اكتسبوا هيئات مضادة للكمال ، وهؤلاء عند البعث يكون مثلهم مثل الخدر الذي يحترق وقد زال عنه الخدر ، فهناك يتأذى به ، ولذا كانت البلاءة أوفى إلى الخلاص من فطانة بتراء⁽⁵²⁾ .

هذا عن مرتبة النفوس التي تقع في درجة الشقاوة ، أما السعداء فهم الذين تحقق لهم العلم والعمل أما بدرجة كلياً أو بدرجة ناقصة ، فينقسمون إلى مرتبتين :

المرتبة الأولى : وهي مرتبة العشاق المشتاقين وهي النفوس الكاملة من بنى البشر الذين وضعوا عنه دون مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل وخلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وهؤلاء وصلوا إلى مرتبة الاتصال فهم ملتذون مشتاقون ، والشوق عذاب ، ولكنه لذيق ، مثال ذلك ما يقوله ابن سينا « بأذى الحكمة والدغدغة » فهي تنتج عذاباً لذيقاً وهذا الشوق هو باعث يدفع الإنسان نحو الوصول والاتصال ، وتحقيق البهجة ، ولكنها في حياتنا الدنيا لا يمكن أن تتخلص من علاقة الشوق طالما

(52) ابن سينا : الاشارات 8 ف 13 ص 773 .

كانت في البدن . اما بعد الموت فهي تحظى بالعشق الخالص فهم « الكاملون في العلم والعمل السابقون ولهم الدرجة القصوى في جنات النعيم ، فيلتحقون بعالم العقول ، ويتنزهون ان يقارنوا دون الأجسام ونفوس الأفلاك مع جلال قدرها فهم في المرتبة العليا »⁽⁵³⁾ .

ويعتقد ابن سينا أن هذه النفوس الكاملة قد تكون نفوساً نبوية أو غيرها ، وبلغت الكمال في العلم والأعمال بالفطرة والاكساب حتى صارت مضاهية للعقل الفعال ، وإن كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية ، لأنه علة وهي معلولة ، ثم إذا فارقت نفس من النفوس تلك بدنها بقيت في عالمها سعيدة⁽⁵⁴⁾ .

فالسعداء هم من تعرفوا على الله تعالى قبل أن يفارقوا البدن ، وأقبلوا عليه والزموا الفكر في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرضوا عنه حتى وافتهم المنية وهم على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل ، فهم إذا فارقوا البدن بقوا في غبطة لا نهاية لها وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدتهم لذلك الموجود الواجب ، وهذه المشاهدة تخلصهم من كدر التعلق بالبدن ، فهؤلاء انتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا⁽⁵⁵⁾ .

أما المرتبة الثانية من السعداء فهم ما يسميهم بأصحاب الميمنة ، ويرى أن هذه النفوس مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها وأنهم يرتقون عن عالم الاستحالة ، ويتصلون بنفوس الأفلاك ويتطهرون عن دنس عالم العناصر ، ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله تعالى في السموات من الحور العين ، واللوان الأطلعة اللذيلة ، وألحان الطيور ، وعنهم يقول الرسول ﷺ حاكياً عن ربه تعالى : ﴿ أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ﴾⁽⁵⁶⁾ .

وهؤلاء في رأي ابن سينا تغلبت قواهم العقلية وبلغت حداً من الكمال ، يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه ، ومثلها بالخدر الذي أذيق الطعم الألد ، وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر بها ، فزال عنه

(53) ابن سينا : رسالة في النفس ص 213 .

(54) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية ص 74 .

(55) ابن سينا : الاشارات 8 ف 14 ص 774 ، وأيضاً ، د . عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا ص 35 .

(56) هذا الحديث رواه البخاري في كتابه بدء الخلق الباب الثامن .

المخدر بعد الموت ، وعرض للحالة الأشهى التي كانت لا يشعر بها لوجود البدن وطالع اللذة العظيمة دفعة واحدة ، فتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية ، بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي هي للجواهر المحضة وهي أجل من كل لذة وشرف⁽⁵⁷⁾ .

فهذه مرتبة المتوسطين من الناس ، ولا يبعد أن يتمادى أمرهم إلى أن يستعدوا للفوز بوصول الدرجة العليا ، فيغمسون في اللذات الحقيقية وأصلين إلى السابقين بعد انقضاء دهور ، وهذه النفوس إذا سمعت ذكراً ومنهياً روحانياً يذكرها بالملأ الأعلى ، ويشير إلى ما فيه من جمال وبهاء ، استولت عليها عاطفة شائقة ، وتطلعت متلهفة إلى ذلك العالم ، وغمرتها لذة سارة ، إذ أنها من حيث الطبيعة مستعدة للاتصال بهذا العالم ، والطبيعة المستعدة من أفضل البواعث التي تدفع بالإنسان نحو اللذات العليا ، ومن كان باعته على الإتصال بطبيعته ، فإنه لا يقر له قرار حتى يصل إلى استكمال هدفه ، أما من كان باعته طلب الحمد ، فإنه يقف عند حصول غرضه ، فيقنع بالحمد واقنعه - ما بلغه من الغرض⁽⁵⁸⁾ .

إذن فالسعادة السامية ، والخير الحقيقي عند ابن سينا ، يكون بمشاركة الملأ الأعلى في ملذاتهم العقلية الأبدية ، على أن يحصل من العلوم النظرية والعملية قدراً كبيراً ، وإذا تحلى بالفضائل المختلفة .

أما الشقاوة ، فتلحق بالأنفس الخسيسة سواء في الدنيا أو الآخرة ، أما الأنفس المقدسة التي تسعى إلى الفضيلة بالنظر العقلي وبالشروط العملي ، فإنها نصل بكلماتها بالذات ، وتنغمس في اللذة الحقيقية ، وتبرأ عن النظر إلى ما خلفها⁽⁵⁹⁾ .

فالسعادة والخير - فيما يعتقد ابن سينا - موجودان في الدنيا ، وعلى الإنسان أن يسعى لتحصيلهما للحصول على خيره في الآخرة ، والبعد عن الشر أو العقاب الذي قد يصيبه ، ولما كانت النزعة التفاؤلية عنده توجب القول بأن الخير غالب على الشر ، فقد ذهب إلى القول بأنه لا توجد شقاوة أبدية في الآخرة ، أي أن الشر ليس مطلقاً في الآخرة ، وكذلك الحال في عالمنا ، لا سعادة في هذا العالم على الإطلاق ، ولا

(57) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م 9 ف 1 ص 428 .

(58) ابن سينا : الاشارات ذ 8 ف 16 ص 777 .

(59) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م 9 ف 2 ص 432 . أما ما يذكره ابن سينا عن عذاب وشقاوة النفس في الآخرة فلن نتعرض له لأنه بعيد عن مجال بحثنا .

شقاوة ولا خير ولا شر كلياً⁽⁶⁰⁾ .

فالخير والشر نسبي سواء كانا في الدنيا أو الآخرة ، ولهذا قيل إن كل واحد منا غير راضٍ بما أعطاه الله له⁽⁶¹⁾ . فالخير موجود ومتشعر وهو الغالب على الشر ، فلماذا إذن التشاؤم ؟ .

فهذا العالم الذي يقول به ابن سينا هو عالم خير ، تتمتع فيه كل موجوداته بالخير والسعادة ، وما يوجد منه شر فهو قليل ، ولا مانع من وجوده لصالح العالم والإنسان ، وبإمكان الإنسان أن يتخلص من هذا الشر بإصلاح ذاته ، وبمتابعته للطريق النظري ، وهو معرفة الحق والعالم المفارق ، وينتهي من هذا إلى ما سبق أن انتهى إليه كثير من الفلاسفة ، إن معرفة الحق هو طريق السعادة وطريق الخلاص في الآخرة والحصول على الخير .

(60) ابن سينا : رسالة في إبطال أحكام النجوم ص 53 ، 54 .

(61) ابن سينا : المرجع السابق ص 55 .

الخاتمة

قلنا في مقدمة هذه الدراسة اننا سنتناول دراسة مشكلة الخير والشر عند ابن سينا من خلال الاهتمام بجانبين : الأول هو عرض رأي ابن سينا في مشكلة الخير والشر ، وصلة هذه المشكلة بالمجالات المختلفة في فلسفته إذ ان رأيه فيها لن يكون متكافئاً إلا من خلال تطبيقها على المجالات الأخرى والأبعاد المختلفة . والجانب الثاني ، هو عرض المؤثرات المختلفة التي أثرت في رأيه سواء كانت مؤثرات يونانية أو مؤثرات إسلامية ، أو مذاهب أخرى مختلفة مثل المانوية ، والآن بعد انتهائنا من هذا البحث نود أن نوضح النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراستنا لهذه المشكلة من هذين الجانبين :

الجانب الأول

يعتمد ابن سينا على فكرة أساسية في هذه المشكلة ، وهي فكرة الوجوب والامكان ، أو الفعل والقوة ، فربط بين الخير والوجوب ، وبين الشر والامكان ، وبناء على هذه الفكرة الأساسية أقام نظريته في الخير والشر .

فأي موجود عنده يحمل درجة من درجات الوجوب والوجود ، وإلا ما سمي موجوداً ، فهو يحمل بناء على هذه الدرجة من الوجود نسبة ما من الخيرية ، تختلف هذه النسبة باختلاف النسبة التي ينطوي عليها هذا الموجود من الوجود فإذا كان الله تعالى في نظره يحوي أكمل معاني الوجوب ، وأعلى درجات الوجود ، لأن

وجوده لا يداخله امكان على الاطلاق فليس في ذاته تعالى شيء بالقوة ، بل هو دائماً بالفعل . لذا يكون لوجوده تعالى أعلى درجات الخير ، بل انه خير مطلق وأقصى ، والخير لا يليق بشيء إلا به .

اما الموجودات الأخرى التي يتفاوت فيها الامكان والوجوب ، نجد ان الشر والخير يتفاوتان فيها على حسب نسبتها من الوجوب ، والامكان . فاعلى الموجودات التي تلي الله تعالى في حصولها على نسبة الخير هي عقول ونفوس وأفلاك العالم العلوي ، لأن وجودها خال عن القوة والامكان فوجودها إذن يكون خيراً ويأخذ الخير في التقصان بحسب التناقص من الملاء الأعلى حتى يصل إلى المادة ، وهي في نظره قوة وامكان على الاطلاق فهي شر ، بل هي سبب وجود الشر في عالم ما تحت فلك القمر .

وبناء على فكرة الخير والشر ، أو الوجوب والامكان يأخذ ابن سينا في تفسير الظواهر المختلفة ، فيقيم صرحاً تكون فيه الموجودات على ترتيب متدرج من الخير والشر على أساس فكرة الوجوب والامكان ، فالفلك الأعلى أو ما يسميه عالم ما فوق فلك القمر خال من الامكان لأنه خال من المادة فهو خير ، وان كانت نسبته في الخير لا تساوي نسب الأول ، لأن العلة عنده أشرف من المعلوم ، والأول هو الذي يمنح عقول ونفوس هذا العالم وجودها ، فهو أشرف منها وأعلى منها في الوجود وأعلى منها في مرتبة الخير .

اما في الفلك الأدنى ، أو ما يسميه عالم ما تحت فلك القمر ، فهو يرتبط بالمادة ، فهنا يدخل في وجوده الشر ، إلا أن وجود هذه المادة ليس أيضاً شراً على الاطلاق ، وهنا تظهر النزعة التفاضلية عنده في القول بأن وجود المادة ضروري لوجود مثل هذا العالم بجزئياته الكثيرة ، ولم يكن في الامكان وجود عالم متحرك له جزئيات كثيرة في حالة نمو وفساد ، وذبول ، دون أن تمر به حالة الانتقال من القوة إلى الفعل أي من الشر إلى الخير ، وعلى ذلك يكون وجود الشر ضرورياً ، وهو عرض من أعراض الخير ، ولا يمكن وجود خير في العالم الأسفل إلا بوجود الشر ، لأن الشر هو انتهاء حالة وصورة لكي يستوعب الموجود حالة جديدة وصورة جديدة أي يتحول ويتغير لكي يأخذ وجوداً وصورة أخرى أي وجوداً آخر للخير . فهذا الشر المتعلق بالمادة ، وهذا التحول الذي يطرق عليها هو لأجل غاية وهي الخير .

وفكرة الغاية ترتبط ارتباطاً وثيقاً عند ابن سينا بنظريته في الخير ، فهو يرى ان

كل الظواهر المختلفة تسير نحو غائية ، ونحو نظام أساسي لا يمكنها الانفصال عنه ، وبناء على هذه الغائية يكون الاتجاه نحو الخير ، ويدل على ذلك ما نراه في مجال الطبيعة أو في المجال الإنساني .

ويحاول ابن سينا أن يطبق هذه النظرية في القول بالغائية على ظواهر الطبيعة ، فيرى انه يوجد للطبيعة نظام لتطور الكائنات ، وان هذا التطور يسير نحو غاية ، وأن لكل موجود طبيعي فعل ما ، وهو يتحرك لتحقيق هذا الفعل ، وان هذا الفعل هو خير ، وان أدى إلى صدور بعض الشرور الجزئية إلا انه شر بالنسبة إلى الشيء الآخر ، أو ما يسميه بالقابل وليس شراً لذات الفعل ، بل هو خير لأن تمام فعل الموجود الطبيعي هو كماله وكماله هو خير .

وعندما يحاول ابن سينا أن يطبق هذه الغائية على المجال الإنساني يقول أيضاً بوجود نظام خاص بالإنسان هو القضاء ، وان ما يوجد في هذا النظام هو خير للإنسان ، فإذا سار الإنسان على هذا النظام فقد اتجه إلى خيره الخاص ، الذي يتمثل في كماله ، وكماله في أن يصير موجوداً عقلياً موازياً للعالم العقلي ، أي أن يتخلص الإنسان من نسبة الامكان الداخلة في تكوينه وهي بدنه وإذا كان لا يمكن التخلص منها في الحياة الدنيا ، إلا انه يستطيع أن يروضها عن طريق اصلاح مرة بالطريق النظري بالتعرف على الأول وصفاته وتمثل عنايته بالموجودات وما إليه من معرفة عقلية ، ومرة أخرى بالطريق العملي عن طريق اصلاح الأخلاق بالتوسط بين الرذائل واكتساب الفضائل فيكبح الإنسان شهواته البدنية ويعفها عن الاغراق في الملذات الحسية ، أي يحول نسبة الامكان والقوة فيه إلى أن يصير موجوداً عقلياً حتى يصل إلى أقصى درجات الخير المتاحة له .

واهتمام ابن سينا بالغائية يتضح عند تناوله لموضوع العلل فهو يكاد يضيف على العلة الغائية أهمية كبيرة ويصفها بصفات السمو والكمال ، حتى اختفى حديثه أو كاد عن العلل الثلاث الأخرى وسط هذه الدراسة المستفيضة لهذه العلة حتى انه يمكن ارجاع بحثه في العلل الثلاث الأخرى ، بأنه يوحى بردها إلى العلة الغائية ، وانها وجدت من أجل أن تظهر العلة الغائية .

وإذا كان ابن سينا يصيغ فلسفته وتفسيراته بالصيغة الغائية ، فما يكاد يتناول ظاهرة معينة حتى نجده يغلب عليها الطابع الغائي ، فهو أيضاً يحاول أن يصبغها بنزعة التفاضلية بوجود الخير والغاية وهي النزعة القائلة بأن الخير هو الغالب على

الوجود ، وإن الشر قليل ، بل إن وجوده لغاية فوجوده أيضاً خير .

وتحولت كل الظواهر عنده بناء على فكرة الغائية والخير إلى صورة واحدة فلا يوجد انفصال بين ظاهرة في مجال طبيعي وأخرى في مجال إنساني بل هناك اتصال ، ويمكن أن نعتبر هذا الاتصال يتمثل في أن كل هذه المجالات تشترك في تفسيره وتحليله لها بناء على فكرته السابقة في أن الخير هو الغالب والشر هو لغاية .

وإبن سينا عند تناوله لأي ظاهرة من الظواهر يضع مقولة أساسية يحاول بعد ذلك أن يطبقها على تحليلاته المختلفة ، هذه المقولة متمثلة في قوله بغلبة الخير على الشر ، ولكن وجود هذه المقولات تحد من رأي الفيلسوف فوضعه لهذه المقولة جعلت نظريته إلى الظواهر تمر من خلال منظار ضيق لا يرى في الظاهرة إلا ما يتفق مع رأيه ، وإذا وجد ما يخالف هذا الرأي إما يهمله ، أو يحاول تأويله تأويلاً يصل في بعض الأحيان إلى تأويل تمسني لكي يتفق هذا التأويل مع تلك المقولة أو المقدمة .

فكان عمله أقرب إلى عمل الفنان منه إلى عمل الفيلسوف أو العالم ، ذلك إن مهمة الفنان هي أن يصور لنا الجمال . أما مهمة الفيلسوف والعالم فهي وصف الحقيقة أو الظاهرة كما توجد في الواقع ، أما ابن سينا فلم يلتزم بهذه المهمة في بعض المواقف ، بل أخذ في وضع تفسيرات ميتافيزيقية وأخلاقية وجمالية وطبيعية تتفق مع فكرته عن الخير ، وقدم لنا صورة لعالم صغير مرتب ترتيباً منظماً كل ما فيه يسير نحو الغائية والخير ، ولكل موجود مكانه الخاص به ، ونظام يجب أن يسير عليه ليصل إلى كماله وخيره ، أما الخروج عن هذا النظام فهو ما يؤدي إلى حدوث الشر .

فالأفكار التي تحتوي عليها نظرية الخير والشر عنده هي فكرة الفعل والقوة أو بحسب قوله الجواب والامكان ، ثم رأيه في الغائية ، ورأيه في العناية الإلهية التي هي النظام الأزلي السابق لكل موجود ، وهو العلم الإلهي ، وهذه العناية هي وجود هذا النظام على الوجه الأبلغ والمتاح ، وبناء على هذه الأوضاع الثلاثة نحدد أهم الأفكار الرئيسية التي اعتمد عليها ابن سينا لتوضيح نظريته في الخير والشر وتطبيقها على أبعاد فلسفته .

الجانب الثاني

عندما حاولنا أن نحدد المؤثرات المختلفة التي أثرت في رأي ابن سينا في الخير والشر ، وجدنا أنه من العسير تحديد اتجاه واحد أو مؤثر واحد بعينه ، فقد استفاد ابن سينا من التيارات السابقة عليه سواء كانت تيارات يونانية أو تيارات

إسلامية بشقيها الجدلي والفلسفي ، بل انه استفاد أيضاً من الديانات الشرقية ، القديمة مثل المانوية ، وكان له موقف محدد منها خاصة ان هذه المشكلة تعد هامة بالنسبة إلى هذه الديانة إلى حد جعلهم الخير والشر مبدئين أوليين إلهيين يحكماد الكون ويسيرانه .

فالقول بان ابن سينا قد استفاد من تيار واحد دون الآخر يعد قولاً خاطئاً فلا يمكن تفسير نظريته هذه بالاعتماد فقط على الفكر اليوناني ، لانه قال بوجود تفاعل وصلة بين الله تعالى من جهة والعالم من جهة أخرى ، وهذه الصلة لا نكاد نكتيها بوضوح في الفكر اليوناني .

فالله عنده ليس علة غائية تتحرك نحوها الموجودات لتتال خيراً فقط ، بل هو أيضاً علة فاعلة أوجدت الخير بإيجادها للعالم ، وبخلق الموجودات ، ففي وجودها عنه هو وجود للخير ، كما ان نظريته في العلم الإلهي وما يتبعه من موضوع العناية يختلف إلى حد ما عن مثيلتها في الفكر اليوناني ، لأن العلم الإلهي عن أرسطو يقف عند حدود الذات الإلهية ، وكذلك العناية ، أما عند ابن سينا فهو يتعلق بالعالم سواء اختلف الباحثون حول ماهية هذا العلم هل هو علم كلي أم علم جزئي ، إلا انه علم وعناية بالموجودات على أي نحو كانت ، فالعناية عنده هي عناية حقيقية لا تقف عند حدود التحريك أو العشق باعتباره تعالى علة غائية فقط .

وان كان تأثره بالفكر اليوناني واضح في بعض الجوانب ، مثل تأثره بقول أرسطو ان سبب وجود الشر هو وجود المادة لأن بها امكان وقوة وتغير ، وان هذا التغير يؤدي إلى فساد الموجود وهو شر ، إلا انه أضاف إليه نزعة التفاضلية القائلة بانه شر لأجل الخير ، وليس شرأ بذاته .

كما انه تأثر بأفلاطون وأفلوطين وهذا يظهر في القول بان مصدر الخير هو الله تعالى ، وإن كانت استفادته الكبرى منهما هي في تفسيره لكيفية وجود العالم عن الأول ، وأضاف إلى هذه النظرية قوله بالتدرج في الخير تدرجاً يوافق تدرج الموجودات عن الأول وصورها عن العقل الأول .

فإذا كان ابن سينا قد استفاد من مصادر يونانية سابقة عليه ، إلا انه أضاف إليها كثيراً من الأفكار الناتجة عن ثقافة إسلامية واسعة ، فلا نستطيع أن ننكر انه أضاف إلى مصدر الخير - وهو الله تعالى - كثيراً من الصفات تختلف إلى حد ما عن الفكرة اليونانية ، وهذه الصفات التي وضعها ، وقسمها إلى صفات ذات ، وصفات أفعال ،

كلها تدل على طبيعة الله الخيرة ، وان فعله تعالى للخير ليس بسبب دافع ، بل بسبب ذاته التي تقتضي الخير ، وهذا القول إذا قيل انه قريب الشبه من الفكر اليوناني ، إلا انه أيضاً قريب الشبه من الفكر الإسلامي المتمثل في رأي الأشاعرة .

كما ان هناك العديد من الموضوعات التي تناول فيها ابن سينا جوانب مشكلة الخير والشر ، مثل موضوع القضاء والقدر والحرية الإنسانية ، والثواب والعقاب ، لا نكاد نرى فيها إلا فكراً إسلامياً مع قليل جداً من المؤثرات اليونانية ، وفكر ابن سينا في هذا المجال يكاد يقترب من فكر الأشاعرة في القول بأن الإنسان ليس له حرية مطلقة بل هي مقيدة لما يتاح له من قدرة مكتسبة وأضاف إليها موافقة الأسباب الخارجة لهذه القدرة .

وهذا الاقتراب من الفكر الأشعري جعله ينقد المعتزلة في كثير من آرائهم المتعلقة ببعض موضوعات الخير والشر لأنهم قد ذهبوا إلى تغليب الشر على الخير وهذا على عكس رأي ابن سينا . بل ان استفادته من التراث الجدلي الإسلامي ظهرت في عدة جوانب نذكر منها دليل الممكن والواجب فهو وإن كان نقد المتكلمين في الاستدلال بالحوادث على وجود محدث أوجدها ولولاه لما خرجت إلى حيز الوجود ، فقد استفاد من هذا ، فوضع العالم في مقولة الامكان وقال ان العالم يمكن أن يكون على غير ما هو عليه ولا بد من وجود فاعل واجب يخرج به إلى حيز الوجود .

وكذلك استفاد من الفلسفة الإسلامية السابقة عليه ، ولا يخفى على أحد مدى استفادته من الفارابي ، فهو يعترف بذلك صراحة ، وتمثل استفادته بالفارابي في موضوع الخير والشر في انه اعتبر الإنسان حلقة في سلسلة هذا النظام يتصرف في نظام ما خلق له ويتفق كذلك معه في كثير من المجالات .

كذلك استفاد من إخوان الصفا وبعض العناصر الباطنية من خلال تفسيره لمشكلة القضاء والقدر واستعمال بعض الرموز والتشبيهات وهو ما يقترب من فكر الإسماعيلية فقد كان بحسب نشأته متصلاً بهذه الفرق متأثراً بفكرها .

وإذا كنا قد ذكرنا جميع العناصر التي أثرت في نظرية الخير والشر عنده فلا يعني ذلك انه كان مجرد جامع لهذه الأفكار من عناصرها المختلفة والدليل على ذلك اننا لا نجد عنصراً من هذه العناصر في حالته الواضحة الظاهرة بحيث نستطيع ان نرده كلياً إلى الأصل المستفاد منه بل قام ابن سينا بصهر هذه الأفكار ليخرج منها بنظرية في الخير والشر . فجاءت نظرية تعد من أبعد نظرياته التي تأثر بها الكثيرون ممن جاءوا بعده .

قائمة المراجع

أولاً : مؤلفات ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو علي ت 427 هـ)

1 - الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعي - القسم الإلهي - والقسم الخاص بالتصوف) - تحقيق سليمان دنيا - القاهرة - دار المعارف 1960 م .

2 - الشفاء :

أ - الطبيعيات . الفن الأول : السماع الطبيعي - تحقيق سعيد زايد - القاهرة - الهيئة العامة للكتاب 1983 م .

الفن الثاني : في السماء والعالم - تحقيق د . محمود قاسم - القاهرة دار الكتاب العربي 1389 هـ - 1969 م .

الفن الثالث : الكون والفساد - تحقيق د . محمود قاسم - القاهرة دار الكتاب العربي 1969 م .

ب - الألهيات : تحقيق الأب قنوتي وسعيد زايد - القاهرة - الهيئة العامة للمطابع الأميرية 1960 .

3 - النجاة - القاهرة - الطبعة الثانية 1357 هـ - 1938 م .

4 - التعليقات : تحقيق د . عبد الرحمن بدوي - القاهرة - الهيئة العامة للكتاب 1973 م .

- 5 - الهداية : تحقيق د . محمد عبده . القاهرة - المكتبة الحديثة - الطبعة الثانية 1974 م .
- 6 - عيون الحكمة : تحقيق د . عبد الرحمن بدوي - الكويت - وكالة المطبوعات ودار القلم ببيروت - الطبعة الثانية 1980 م .
- 7 - شرح كتاب الاثولوجيا المنسوب خطأ إلى أرسطو طاليس (ضمن أرسطو عند العرب) تحقيق د . عبد الرحمن بدوي - الكويت وكالة المطبوعات - الطبعة الثانية 1978 م .
- 8 - المباحثات (ضمن كتاب أرسطو عند العرب) تحقيق د . عبد الرحمن بدوي - الكويت وكالة المطبوعات - الطبعة الثانية 1978 م .
- 9 - رسالة القضاء والقدر (ضمن جامع البدائع) القاهرة - مطبعة السعادة الطبعة الأولى 1335 هـ - 1917 م .
- 10 - رسالة في سر القدر (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) - الطبعة الأولى حيدر آباد - مطبعة دائرة المعارف العثمانية 1353 هـ .
- 11 - رسالة في ماهية المشق (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة - الطبعة الأولى 1335 هـ - 1917 .
- 12 - الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) حيدر آباد - دائرة المعارف العثمانية 1353 هـ .
- 13 - رسالة في السعادة (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) حيدر آباد - دائرة المعارف العثمانية 1353 هـ .
- 14 - رسالة في تفسير المعوذة الأولى (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة - الطبعة الأولى 1335 هـ - 1917 م .
- 15 - رسالة في تفسير المعوذة الثانية (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة الطبعة الأولى 1335 هـ - 1917 م .
- 16 - الرسالة النبروزية في معاني الحروف الهجائية (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) طبعت بميىء 1318 هـ .
- 17 - رسالة في إجابة الدعاء وكيفية الزيارة (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة - الطبعة الأولى 1335 هـ - 1917 م .
- 18 - رسالة في دفع الغم من الموت (ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية) نشرها مهرن ليدن 1889 م .

- 19 - رسالة العروس : تحقيق شارل كونس (مجلة الكتاب - مجلد 11 - عدد 4 عدد خاص عن ابن سينا - ابريل 1954 م) القاهرة دار المعارف .
- 20 - رسالة في معرفة النفس وأحوالها : تحقيق د . محمد ثابت الفتاني - الناهرة - الطبعة الثانية .
- 21 - رسالة في ماهية الصلاة (ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية) نشرها مهرن - ليدن 1889 م .
- 22 - رسالة الأخلاق (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) طبعت بسبى 1318 هـ .
- 23 - رسالة العهد (ضمن تسع رسائل في الحكم والطبيعات) طبعت بمبىء 1318 هـ .
- 24 - رسالة في أقسام العلوم العقلية (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) طبعت بمبىء 1318 هـ .
- 25 - رسالة أجوبة مسائل سئل عنها أبو ريحان البيروني (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) تحقيق حلمي ضيا أولكن - مطبعة استانبول 1953 م .
- 26 - رسالة في الاجرام العلوية (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) .
- 27 - رسالة في أبطال أحكام النجوم (ضمن مجموعة رسائل لابن سينا) تحقيق حلمي ضيا أولكن .
- 28 - رسالة أجوبة عن عشر مسائل (ضمن مجموعة رسائل) تحقيق ضيا أولكن .
- 29 - شرح مقالة حرف اللام (ضمن كتاب أوسطو عند العرب) تحقيق عبد الرحمن بدوي - الكويت - وكالة - المطبوعات - الطبعة الثانية 1978 م .
- 30 - رسالة في الحدود تحقيق وترجمة جواشون - القاهرة - المعهد الفرنسي للآثار الشرقية (1963 م) .
- 31 - رسالة في تفسير الصمدية (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة الطبعة الأولى 1335 هـ - 1917 م .
- 32 - رسالة حي بن يقظان تحقيق د . أحمد أمين - القاهرة - دار المعارف سنة 1952 م .

33 - رسالة في القوى الإنسانية (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) .

ثانياً : المصادر والمراجع العربية :

1 - ابن رشد (أبو الوليد ت 595 هـ = 1198 م) تفسير ما بعد الطبيعة - تحقيق الأب موريس بويج الكاثوليكية - بيروت ، ثلاثة مجلدات من سنة 1938 - 952 م .

2 - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو - تحقيق د . عثمان أمين - الطبعة الثانية سنة 1958 م .

3 - ابن رشد : تهافت التهافت - القاهرة سنة 1903 هـ .

4 - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - المطبعة الرحمانية بمصر .

5 - ابن طفيل : حي بن يقظان - تحقيق أحمد أمين - دار المعارف بمصر سنة 1952 م .

6 - أبو البركات (اليفدادي ت 547 هـ) : المعتمد في الحكمة ج 2 - الطبعة الأولى 1938 ، 1939 م .

7 - اخوان الصفا وخلان الوفا : مجموعة رسائل - 4 أجزاء تصحيح خير الدين الزركلي - المطبعة العربية بمصر ، سنة 1347 هـ - 1928 م .

8 - أرسطو : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس - ترجمة إلى الفرنسية بارتلمي شانتهلر وترجمة إلى العربية أحمد لطفي السيد ج 1 ، مطبعة دار الكتب بالقاهرة 1343 هـ - 1924 م .

9 - أفلاطون : مجاورة الجمهورية - ترجمة فؤاد زكريا ، دار الكتاب العربي بالقاهرة .

10 - أفلاطون : محاوره فيدون - ترجمة زكي نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة 1966 م .

11 - أفلوطين : اثولوجيا أرسطو طاليس - تحقيق د . عبد الرحمن بدوي نشر في كتاب أفلوطين عند العرب ، القاهرة ، دار النهضة الطبعة الثانية سنة 1966 م .

- 12 - الأشعري (أبو الحسن ت 324 هـ = 1078 م) : الإبانة عن أصول الديانة - تقديم وتحقيق وتعليق د . فوقية حسين - الطبعة الأولى ، دار الأنصار 1397 هـ - 1977 م .
- 13 - الأشعري (أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين . الجزء الأول ، تصحيح د . رينر ، استنبول ، مطبعة الدولة سنة 1929 م .
- 14 - الأفروديسي (الاسكندر) : مقالة في ان الكون إذا استحال استحال من ضده على رأي أرسطو طاليس (ضمن أرسطو عند العرب) - تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، سنة 1978 م .
- 15 - الألويسي (حسام محي الدين) : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، مطبعة الزهراء - بغداد سنة 1967 م .
- 16 - الأمزي (سيف الدين ت 55 هـ = 631 هـ) : غاية المرام في علم الكلام - تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة 1391 هـ - 1971 م .
- 17 - الأهواني (د . أحمد فؤاد) : ابن سينا ، دار المعارف بمصر سنة 1958 م .
- 18 - الباقلاني (أبو بكر ت 403 هـ = 1013 م) : التمهيد - تصحيح الأب يوسف مكارثي ، المكتبة الشرقية ببيروت سنة 1957 م ، تحقيق الخضري ، دار الفكر العربي سنة 1947 .
- 19 - الانصاف فيما يجب اعتقاده ، تحقيق محمد زاهد الكوثري - دار الهجرة - بيروت ط 3 سنة 1980 .
- 20 - البصري (الامام حسن) : رسالة في القدر (ضمن رسائل العدل والتوحيد) - تحقيق د . محمد عمارة ، دار الهلال سنة 1971 م .
- 21 - البغدادي (عبد القاهر ت 429 هـ = 1037 م) : أصول الدين - مطبعة الدولة - استانبول الطبعة الأولى 1346 هـ - 1928 م .
- 22 - الفرق بين الفرق ، تحقيق عبد الرؤوف سعد - موسى الحلبي القاهرة .
- 23 - البيهقي (ظهير الدين) : تاريخ حكماء الإسلام - تحقيق محمد كردعلي مطبعة الشرقي بدمشق سنة 1946 م .

- 24 - البيجوري : شرح على جوهرة التوحيد ق 2 مطبعة صبيح - القاهرة
سنة 1964 .
- 25 - التفنازاني (سعد الدين) : 712 - 793 شرح المقاصد - تحقيق د .
عبد الرحمن عميرة ج 2 ، 3 - القاهرة .
- 26 - الجليلند (محمد السيد) : مشكلة الخير والشر بين المعتزلة والأشاعرة -
رسالة دكتوراه ، مكتبة جامعة القاهرة برقم 15267 لسنة 1395 هـ - 1975 م .
- 27 - الجويني (أبو المعالي ت 478 هـ = 1085 م) : لمع الأدلة - تقديم
وتحقيق د . فوقية حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، بالقاهرة ،
الطبعة الأولى سنة 1965 م .
- 28 - الأروشاد : تحقيق د . محمد يوسف موسى ، د . علي عبد المنعم
عبد الحميد - القاهرة سنة 1950 .
- 29 - الخطيب (عبد الكريم) : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ، دار
الفكر العربي ، الطبعة الثانية لسنة 1979 م .
- 30 - الخياط (أبو الحسين) : الانتصار - تقديم وتحقيق وتعليق د . نبيرج ،
مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة لسنة 1344 هـ - 1925 م .
- 31 - الرازي (فخر الدين ت 606 هـ = 1209 م) : معالم أصول الدين ،
الطبعة الأولى .
- 32 - الرازي (فخر الدين) : المباحث المشرقية جزأين ، حيدر آباد الدكن
لسنة 1343 هـ - 1924 م .
- 33 - الأربعون في أصول الدين : دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ط 1
سنة 1353 .
- 34 - المطالب العالية - تحقيق د . حسن حجازي السقا ، دار الكتاب
العربي - بيروت سنة 1987 .
- 35 - الرازي (قطب الدين ت 766 هـ = 1364 م) : شرح الإشارات
المسمى المحاكمات دار الطباعة القاهرة سنة 1257 .
- 36 - الرسي (القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل) : أصول العدل والتوحيد
(ضمن رسائل العدل والتوحيد) - تحقيق د . محمد عمارة ، دار الهلال
سنة 1971 م .

- 37 - السنوسي (أبو عبد الله) : شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى ، مصر - سنة 1898 م .
- 38 - الشهرستاني (عبد الكريم ت 548 هـ) : نهاية الاقدام في علم الكلام ، تصحيح الفردجيوم اكسفورد لندن سنة 1931 م .
- 39 - الشهرستاني (عبد الكريم) : الملل والنحل جزءان ، مطبعة الأزهر ، الطبعة الأولى .
- 40 - الطاهر (على نصوح) : الروح المخالدة - نظرات في عينية ابن سينا ، مطبعة الجيش العربي بالأردن سنة 1960 م .
- 41 - الطريحي (محمد كاظم) : ابن سينا ، بحث وتحقيق مطبعة الزهراء بالنجف سنة 1369 هـ - 1949 م .
- 42 - الطوسي : شرح الإشارات ، المطبعة العامرة - طهران سنة 929 هـ .
- 43 - العراقي (د . محمد عاطف) : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الأولى ، سنة 1973 م .
- 44 - العراقي (د . محمد عاطف) : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، سنة 1975 م .
- 45 - العراقي (د . محمد عاطف) : دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الأولى سنة 1972 م .
- 46 - العراقي (د . محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، سنة 1971 م .
- 47 - العراقي (د . محمد عاطف) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر سنة 1968 م .
- 48 - العراقي (د . محمد عاطف) : مقالة مشكلة الحرية ، ضمن دراسات فلسفية (الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1974 م .
- 49 - العقاد (عباس محمود) : الشيخ الرئيس ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، سنة 1967 م .
- 50 - العوا (د . عادل) : في الكلام والفلسفة ، مطبعة دمشق 1961 م .
- 51 - الغزالي (أبو حامد ت 505 هـ) : تهافت الفلاسفة - تحقيق وتقديم د . سليمان دنيا ، دار المعارف مصر ، الطبعة السادسة 1980 م .

- 52 - الغزالي (أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد ، مطبعة الحسين بالقاهرة .
- 53 - الفارابي (أبو نصر ت 339 هـ) : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة .
- 54 - الفارابي (أبو نصر) : التعليقات ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، سنة 1346 هـ .
- 55 - الفارابي (أبو نصر) : الجمع بين رأيي الحكيمين ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن 1346 هـ .
- 56 - الفارابي (أبو نصر) : السياسات المدنية ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، بحيدر آباد الدكن ، سنة 1346 هـ .
- 57 - الفارابي (أبو نصر) : عيون المسائل (ضمن الثمرة المرضية) ، طبعة ليدن ، سنة 1890 م .
- 58 - الفارابي (أبو نصر) : فصوص الحكم (ضمن الثمرة المرضية) ، طبعة ليدن ، سنة 1890 م .
- 59 - الفارابي (أبو نصر) : رسالة في اثبات مسائل متفرقة ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، بحيدر آباد الدكن ، الطبعة الأولى ، سنة 1344 هـ .
- 60 - الفارابي (أبو نصر) : رسالة في فضيلة العلوم والصناعات ، مطبعة دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، الطبعة الأولى سنة 1340 هـ .
- 61 - الفندي (د . محمد ثابت) : الله والعالم عند ابن سينا (مقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الالفى لذكرى ابن سينا) ، القاهرة مطبعة مصر ، سنة 1952 م .
- 62 - المرتضى (الشريف) : رسالة انقاذ البشر من الجبر والقدر (ضمن رسائل العدل والتوحيد) - تحقيق د . محمد عمارة ، دار الهلال ، سنة 1971 م .
- 63 - النشار (د . علي سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج 1 ، دار المعارف بالقاهرة ، الطبعة السابعة ، 1977 م .
- 64 - النيسابوري (أبو رشيد ت : 450 هـ) : في التوحيد . تحقيق د . أبو ريدة - القاهرة سنة 1968 .
- 65 - اليازجي (كمال) : وانطوان غطاس كرم : اعلام الفلسفة العربية ، لجنة

- التأليف بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1957 م .
- 66 - أمين (عثمان) : الفلسفة الرواقية - مكتبة النهضة المصرية 1959 م .
- 67 - أمين (عثمان) : شخصيات ومذاهب فلسفية ، دار إحياء الكتب العربية سنة 1945 م .
- 68 - بدوي (د . عبد الرحمن) : أرسطو مكتبة النهضة بمصر ، الطبعة الثانية ، سنة 1944 م .
- 69 - بدوي (د . عبد الرحمن) : أرسطو عند العرب ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، سنة 1978 م .
- 70 - بدوي (د . عبد الرحمن) : أفلاطون ، وكالة المطبوعات بالكويت ، دار القلم بيروت ، سنة 1979 م .
- 71 - بدوي (د . عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين ، الجزء الأول ، المعتزلة والأشاعرة ، دار العلم للملايين بيروت ، سنة 1971 م .
- 72 - ثامسطيوس : شرح مقالة حرم اللام (ضمن كتاب أرسطو عند العرب) - تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، سنة 1978 م .
- 73 - جار الله (زهدي) : النزعة الإنسانية في فلسفة ابن سينا (مقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا) ، القاهرة ، مطبعة مصر ، سنة 1952 م .
- 74 - جاردية (لويس) : المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي (ضمن كتاب ذكرى ابن سينا) - ترجمة د . أحمد فؤاد الأهواني ، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، سنة 1952 م .
- 75 - جواشون (اميلية) : فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى ، - ترجمة رمضان لاوند ، دار العلم للملايين بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1950 م .
- 76 - خليف (د . فتح الله) : فلاسفة الإسلام ، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ، سنة 1976 م .
- 77 - دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة وتعليق د . محمد عبد الهادي أبو ريذة ، مطبعة لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، سنة 1367 هـ - 1948 م .

78 - دي بور : مادة ابن سينا - بدائرة المعارف الإسلامية ، مجلد (عدد 4)

الترجمة العربية وتعليقها د . محمد ثابت الفندي .

79 - دوفو (البارون كارا) : ابن سينا ، - ترجمة عادل زعير ، دار بيروت للطباعة والنشر ، سنة 1390 هـ - 1970 م .

80 - سانتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية ، نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة في مجلدين .

81 - شاهين (مصطفى سيد أحمد) : موقف فخر الدين الرازي من الفلسفة الإلهية عند ابن سينا - رسالة دكتوراه ، مكتبة جامعة القاهرة برقم 3891 ، سنة 1983 م .

82 - سيد (فؤاد) : ابن سينا مؤلفاته وشروحها ، المحفوظ بدار الكتب المصرية ، مطبعة دار الكتب ، سنة 1950 م .

83 - شيخ الأرض (تيسير) : ابن سينا ، دار الشرق الجديد ببيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1962 م .

84 - صبحي (د . أحمد محمود) : في علم الكلام ، المعترلة والأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، سنة 1978 م .

85 - صليبا (د . جميل) : مؤلفات ابن سينا وفلسفته وتأثيره ، دائرة المعارف للبستاني ببيروت ، الطبعة الجديدة مجلد 3 ، سنة 1960 م .

86 - صليبا (د . جميل) : ابن سينا وتحليل ، مكتب النشر العربي بدمشق ، الطبعة الأولى ، سنة 1356 هـ - 1964 م .

87 - صليبا (د . جميل) : الدراسات الفلسفية ، الجزء الأول ، مطبعة دمشق ، سنة 1383 هـ - 1964 م .

88 - صليبا (د . جميل) : من أفلاطون إلى ابن سينا ، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر بدمشق ، الطبعة الثالثة سنة 1951 م .

89 - صليبا (د . جميل) : نظرية الخير عند ابن سينا (مقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألني لذكرى ابن سينا) مطبعة مصر ، سنة 1952 م .

90 - عبد الجبار (القاضي) : المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) - تحقيق د . محمد عمارة ، دار الهلال ، سنة 1971 م .

91 - عبد الجبار (القاضي) : المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ 8 (المخلوق) - تحقيق د . توفيق الطويل ، وزارة الثقافة بالقاهرة .

- 92 - عبد الجبار (الفاضي) : شرح الأصول الخمسة - تحقيق وتقديم د . عبد الكريم عثمان ، مطبعة الاستقلال الكبرى ، الطبعة الأولى ، سنة 1384 هـ - 1965 م .
- 93 - عبده (الشيخ محمد) : بين الفلاسفة والكلاميين - تحقيق د . سليمان دنيا ، القسم الاول ، دار احياء الكتب العربية ، سنة 1377 هـ - 1958 م .
- 94 - عمارة (د . محمد) : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، المؤسسة العربية للدراسات ببيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1972 م .
- 95 - غلاب (د . محمد) : مشكلة الألوهية ، دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الثانية ، سنة 1951 م .
- 96 - فخري (ماجد) : تاريخ الفلسفة الاسلامية - ترجمة كمال البازجي ، الدار المتحدة للنشر ببيروت ، سنة 1974 م .
- 97 - فراج (د . عبده) : معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى - اسلامية ومسيحية . مطبعة الانجلو المصرية ، الطبعة الأولى ، سنة 1969 م .
- 98 - قنواطي (الأب جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، سنة 1950 م .
- 99 - قنواطي (الأب الدكتور جورج شحاته) : اثر ابن سينا - دائرة المعارف للبستاني ببيروت - الطبعة الجديدة مجلد 3 ، 1960 م .
- 100 - قنواطي (الأب الدكتور جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا ، منهج تصنيفها ، (ضمن الكتاب الذهبي) لابن سينا ، القاهرة ، مطبعة مصر ، سنة 1952 م .
- 101 - كرم (يوسف) : العقل والوجود ، دار المعارف بمصر ، 1956 م .
- 102 - الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف بمصر الطبعة الأولى ، سنة 1959 م .
- 103 - لطف (د . سامي نصر) : الحرية المستولية في الفكر الفلسفي الاسلامي ، مكتبة الحرية الحديثة .
- 104 - محمود (د . عبد الحليم) : التصوف عند ابن سينا ، مكتبة دار العروة القاهرة .
- 105 - مذكور (د . ابراهيم بيومي) : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه

- ج 2 ، دار المعارف بمصر ، سنة 1976 م .
- 106 - مرحبا (د . محمد عيد الرحمن) : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الفكر الجامعي ، منشورات عويدات ببيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1970 م .
- 107 - مسعد (الأب بولس) : ابن سينا الفيلسوف ، مطبعة الاتحاد ببيروت ، سنة 1937 م .
- 108 - مصطفى (كوكب محمد أحمد) : التصوف عند ابن سينا ، رسالة دكتوراة ، مكتبة كلية البنات ، جامعة عين شمس برقم 189 سنة 1981 م .
- 109 - مغنية (محمد جواد) : معالم الفلسفة الإسلامية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1960 م .
- 110 - موسى (د . محمد يوسف) : فلسفة الاخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية ، مطبعة الرسالة ، الطبعة الثانية ، سنة 1364 هـ ، 1945 م .
- 111 - موسى (د . محمد يوسف) : الالهيات بين ابن سينا وابن رشد (مقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الالفى لذكرى ابن سينا) ، القاهرة ، مطبعة مصر ، سنة 1952 م .
- 112 - نادر (البير نصري) : فلسفة المعتزلة ، الجزء الثاني ، مطبعة دار النشر بالاسكندرية .
- 113 - نجاتي (د . محمد عثمان) : الادراك الحسي عند ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، سنة 1961 م .
- 114 - هويدى (د . يحيى) : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، سنة 1972 م .
- 115 - وهبة (د . مراد) : يوسف كرم ، د . يوسف سلاله : المعجم الفلسفي ، الطبعة الثانية ، سنة 1971 م .

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

- 1 - Afnan (Sohell M.): Āvicenna, his life and works. London George Allen- Univin, 1958.
- 2 - Arberry (A. J.) : Avicenna on Theology. London murray 1951.
- 3 - Aristotle : Metaphysics A revised text with introduction and commentary by S. C. Ross. London, Oxford, 1924 Two volumes.
- 4 - Corbin (Henri) : Avicenna and the visionary recital. English translation by W. R. Trosk, London, Routledge Keyan Paul 1960.
- 5 - Gilson (E) : History of christian philosophy in the middle ages. 195.
- 6 - Nafic (A) : Avicenna, His life, works, thought and time Tahrn. Danesh Bookstore, 1954.
- 7 - Nasr (S. H) : An Introduction to Islamic cosmological doctrines, Cambridge 1964 Cambridge.
- 8 - Nasr (S. H) : Cosmologies of Aristotle and ibn Sina, Pakistan Philosophical Journal (Lahore) Vol. III January 1960.
- 9 - O'Leary (De Lacy) : Arabic thought and its place in history forth edition, London, Kegan Paul, 1958.
- 10 - Ross (W. D.) : The works of Aristotile Metaphysica, Vol. III, 1928.
- 11 - Ross (S. D) : Aristotle, London, Oxford, 1953.
- 12 - Sharif (M.M.) : A history of muslim philosophy. Otto Harrassowitz. Vol. Wiesbaden. Two volumes 1963.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
اهداء	4
توطئة	5
الباب الأول : الأبعاد الميتافيزيقية لمشكلة الخير والشر عند ابن سينا	11
حدود الخير والشر	11
أولاً : حدود الخير	12
ثانياً : حدود الشر	14
الفصل الأول : وجود الله تعالى عند ابن سينا وصلة ذلك بالبحث في	
مشكلة الخير والشر	17
تمهيد	17
أولاً : موقف ابن سينا من أدلة وجود الله تعالى السابقة عليه	18
1 - الاتجاه الفكري وموقف ابن سينا من	18
أ - دليل المعتزلة	18
ب - دليل الأشاعرة	20
ج - نقد ابن سينا لدليل المتكلمين	23
2 - الاتجاه الفلسفي وموقف ابن سينا من	26
أ - دليل أرسطو	26

27	ب- دليل الفارابي
28	ثانياً : وجود الله عنه ابن سينا وعلاقته بوجود الشر
	الفصل الثاني : صفات واجب الوجود وعلاقتها بالبحث في مشكلة
33	الخير والشر
33	تمهيد
33	أولاً : طريقة ابن سينا في تناول موضوع الصفات
36	ثانياً : مصادر استفادة ابن سينا في موضوع الصفات
37	ثالثاً : الصفات التي تتعلق بخيرية الله تعالى
38	1 - صفة الوجدانية
38	2 - صفة الكمال
39	3 - صفة كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً
39	4 - صفة كونه عاشقاً لذاته
40	5 - واجب الوجود تام وليس له حالة منتظرة
41	6 - صفة كونه خيراً محضاً
45	الفصل الثالث : فعله تعالى وعلاقته بوجود الخير عنه
45	تمهيد
45	أولاً : طبيعة فعله تعالى
53	ثانياً : فعله تعالى في إيجاد العالم وعلاقته بصدور الخير والشر . . .
53	1 - مصادر نظرية الفيض والصدور
54	2 - ماهية نظرية الفيض والصدور
64	ثالثاً : الله تعالى باعتباره خيراً أقصى
75	الفصل الرابع : مشكلة العلم الإلهي وارتباطها بالبحث في الخير والشر .
75	تمهيد
76	أولاً : الآراء السابقة على ابن سينا في العلم الإلهي وموقفه منها . . .
76	1 - الموقف الجدلي الإسلامي من مشكلة العلم الإلهي
76	أ - رأي المعتزلة
80	ب - رأي الأشاعرة
83	2 - الموقف الفلسفي السابق على ابن سينا من مشكلة العلم الإلهي
83	أ - رأي أرسطو

- ب - رأي الفارابي 87
- ثانياً : رأي ابن سينا عن مشكلة العلم الإلهي 89
- 1 - الله تعالى عالم بذاته 90
- 2 - الله تعالى يعلم الموجودات 92
- 3 - نقي علم الله تعالى للأشياء من الخارج 94
- 4 - الله تعالى يعلم الموجودات بعلم كلي 96
- 5 - ادراك الجزئيات بطريقة كلية 99
- 6 - من يختص بالعلم الجزئي 104
- ثالثاً : علاقة العلم الإلهي بوجود الخير والشر 107
- 1 - العلم الإلهي يرتبط بوجود النظام الذي هو خير للموجودات 107
- 2 - صلة العلم الإلهي بالعناية الإلهية 109
- 3 - علاقة العناية بوجود الشر في العالم 112
- الباب الثاني : الأبعاد الفيزيائية لمشكلة الخير والشر 119
- الفصل الأول : علل الموجودات الطبيعية عند ابن سينا وصلتها بالخير والشر 121
- تمهيد 121
- أولاً : نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية 122
- 1 - نقد القائلين بالعلة المادية 122
- 2 - نقد القائلين بالعلة الصورية 123
- ثانياً : نظرية العلل وما يتعلق بها من خير وشر 125
- 1 - العلة المادية 126
- 2 - العلة الصورية 127
- 3 - العلة الفاعلة 129
- 4 - العلة الغائية وأهميتها 130
- ثالثاً : الخير يتعلق بتحقيق الغاية في الطبيعة 132
- الفصل الثاني : نقد الاتفاق والمصادفة وإثبات الغائية والخير في الطبيعة
- وتفسير ما بها من شر 135
- تمهيد 135
- أولاً - نقد ابن سينا للمذاهب السابقة في الطبيعة 136

- 1 - رأي القائلين بابتكار البخت والمصادفة ونقد ابن سينا لهم 136
- 2 - رأي القائلين بتعظيم البخت ونقد ابن سينا لهم 138
- ثانياً : تقسيم للأمور الطبيعية إلى الأمر الدائم والأكثرى والأقلى
- والمساوي وعلاقة ذلك بالخير والشر 141
- ثالثاً : الفرق بين الغايات الذاتية وبين الضروري وصلة ذلك بالخير
- والشر 144
- رابعاً : اثبات الغائية والخير في الطبيعة وتفسير وجود الشر 146
- 1 - الطبيعة غير خاضعة للاتفاق والمصادفة 146
- 2 - الطبيعة تتحرك لاجل الخيرية 147
- 3 - تفسيره لوجود الشر في الطبيعة 148
- خامساً : مكونات عالم الأجسام الطبيعية وما يتعلق بها من شر ... 150
- شر 150
- أ - مكونات عالم الأجسام 150
- ب - صلة الشر بالعلم 152
- ج - الشر يرتبط بوجود المادة 153
- د - وجود الشر ضرورة تابعة للخير 156
- الفصل الثالث : عالم الكون والفساد وتفسيره لما يظهر فيه من خيرات
- وشرور 161
- تمهيد 161
- أولاً : مكونات عالم الكون والفساد 162
- ثانياً : علاقة عناصر الكون والفساد بالخير والشر 165
- ثالثاً : تفسير ابن سينا لأسباب وجود الشر 166
- الباب الثالث : الأبعاد الإنسانية لمشكلة الخير والشر 169
- الفصل الأول : مشكلة القضاء والقدر وعلاقتها بالخير والشر 171
- تمهيد 171
- أولاً : رأي ابن سينا في القضاء والقدر 173
- 1 - تسليم بوجود القدر 173
- 2 - سر القدر 173
- 3 - تعريف القضاء والقدر عند ابن سينا 175

177	ثانياً : كيفية انتقال القضاء إلى العالم أو إلى القدر
178	ثالثاً : علاقة القضاء والقدر بالخير والشر
	الفصل الثاني : علاقة قضاء الله تعالى وقدره بما يفعله الإنسان من خير
183	وشر
183	تمهيد
183	أولاً : موقف ابن سينا من آراء السابقين في أفعال الإنسان
186	ثانياً : علاقة الفعل الإنساني بالخير والشر
188	ثالثاً : الإنسان مجبر على فعل الخير والشر
193	الفصل الثالث : الثواب والعقاب وعلاقته بالخير والشر
193	تمهيد
193	أولاً : رأي ابن سينا في الثواب والعقاب وعلاقته بالخير والشر ...
193	1 - تعريف الثواب والعقاب
194	2 - العقاب حتمي لتخليص النفس من شرورها
194	3 - كيف صدرت العقوبة التي هي شر من الله الذي هو خير ؟ ..
196	4 - العقاب خير لانه يؤدي إلى خير العالم ونظامه
	ثانياً : نقد ابن سينا لرأي المعتزلة في أن الشراكة من الخير في
197	الثواب والعقاب
197	1 - رأي المعتزلة في الثواب والعقاب
198	2 - نقد ابن سينا للمعتزلة
203	الفصل الرابع : السعادة وعلاقتها بخير الإنسان
203	تمهيد
203	أولاً : السعادة هي الخير الأعلى
204	ثانياً : العلاقة بين السعادة واللذة
204	1 - أنواع اللذات
206	2 - اللذة هي الخير والألم هو الشر
206	3 - السعادة تقوم على أربعة أصول
211	ثالثاً : خير وكمال النفس الناطقة وطريق الوصول إليه
214	1 - الطريق النظري
215	2 - الطريق العلمي
215	رابعاً : السعادة الحقيقية هي بعد الموت

221 الخاتمة
227 قائمة المراجع
227 أولاً : مؤلفات ابن سينا
230 ثانياً : المصادر والمراجع العربية
239 ثالثاً : المراجع الأجنبية

هذا الكتاب

إذا كان كثير من الباحثين قد قاموا بدراسة العديد من مجالات الفلسفة السنيوية ، سواء كان هذا في المجال الطبيعي ، أو الإلهي أو عند الحديث عن النفس ، أو غيرها من المجالات ، إلا أن موضوع الخير والشر عند ابن سينا لم يكن من الموضوعات المطروحة للبحث بشكل مباشر وإن كان البعض قد تناوله من خلال أجزاء متفرقة من أبحاثه ، عند الحديث عن العناية الإلهية ، أو من خلال الحديث عن تكوين العالم وما به من نظام أو غاية ، لكن دون تحديد لأهمية هذا الموضوع عند ابن سينا ، أو تحديد لما يتضمنه من أفكار .

ومن هنا ، كان الدافع لنا في تناول موضوع الخير والشر ، لأننا نعتبره من أهم المشكلات الفلسفية عند ابن سينا كما أن حله لهذه المشكلة قد جاء بأفكار اعتبرنا الرابط الداخلي الذي ربط جميع أفكاره وفلسفته وكانت الصيغة العامة التي صبغ بها دراساته ومعالجته للموضوعات الفلسفية .

